
MURAD MOLLA
1826





تفسير
١٧٩٧

صحيفه ٦٥١ = ورق ٣٢٦ = سطر ٢٥



مجموعة الرسائل ... رسالة في بيان شرائط الموقوف وغيرها

فهرس مجموعه أو مجموعه يه تحرير اولنمشدر



٢٥

قيل الموسيقى لفظ يوناني مركب من موسى وقى
موسى عبارة عن النغمات وقى عن الوزن
الملذ ونقل عن عبد القادر انه قال هو لفظ
يوناني معرب ادبه الالحان

بر جلد مجموعه مباحث مهمه
ورسائل شريفه [illegible]
بيضاوی [illegible]
افندی خطی ایله در



مصطفى [illegible]

طاجي حسن زاده سلمه برای خشتی جعفر چلبی سلمه ال

سراج حجرة قلبي خيال صورة • مزاج بنية روحي وداد حضرة

مرضت مذ زين سر جسمه • فبان انحياتي تمزيد صحته

1

قد يقال ان التوقف [illegible] بعض الشرائط المعتبرة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الموقوف ما يستلزم الخ فيه ان المصنف ذكر تعريف الموقوف هاهنا مع ان هذا البحث معقود لبيان شرائط الموقوف

حيث قال الاول في شرائط الموقوف ونحن نقول بيان الشرائط من قبيل الاحكام وهي موقوفة على التصور مع [illegible] الموضوع

منها الموقوف فيجب ان يتصور ليتصور الحكم عليه فذكر تعريف الموقوف لكونه مبدأ لتصورها لا لانه مقصود بالذات عند البحث لبيان

الشرائط لا يتأتى ذلك لكن ينبغي ان يعلم ان ذكر التعريف ليس مطلوبا بخصوصه بل الاستلزام فانه الواجب اعني تصور

المحكوم عليه الذي هو الموقوف [illegible] ان يقول التعريف [illegible] تصور الموقوف الذي وقع فيهما موضوعا والظاهر ان

ذلك في الحكم عليه وما قيل ان ذكر التعريف لاستلزامه شرطا [illegible] بالخصوصية [illegible] عقد البحث لبيان الشرائط التي

من جملتها استلزامه للموقوف [illegible] قوله لزم ان يكون [illegible] ان يكون [illegible] بالسؤال

لوازمها [illegible] بالمعنى الاخص [illegible] ولا يخفى ان الاعتراض [illegible] مطلقا [illegible] الاستلزام بذلك العقد

اذ لم يطرد عدم كون التصورات اسبابا للتصورات لوازمها المذكورة في جميع المواد بخلاف تصور المحدود و

المرسوم والجواب عن هذا الاعتراض بان المراد بالاستلزام ما هو على سبيل [illegible] الكلية [illegible] في الفصول المذكورة

[illegible] في بعض الوارد على التعريف [illegible] العام [illegible]

واجاب بعض الاذكياء [illegible] بالملزوم [illegible] الملزوم [illegible] لكن اشتراط

[illegible] قال [illegible] وان كان [illegible] برحمة الفضل

قوله [illegible] الملزوم المذكور [illegible] الموقوف [illegible] اولا

والشرائط المذكورة [illegible] واعلم ان ما ذكره [illegible] على [illegible]

والحاصل ان هذا [illegible] الا ان يختص [illegible] بالتصور لكن المصنف استعملها [illegible] العلم [illegible] والوضع

الذي استعمل [illegible] العلم [illegible] التصور والتصديق [illegible] العلوم [illegible]

[illegible] ان المراد [illegible] العلم [illegible] مقصوده

[illegible] هذا الكلام [illegible] بالتصور [illegible]

[illegible] الاصطلاح [illegible] مقصوده [illegible] الاصطلاح

[illegible] المقصود [illegible]

[illegible] الالفاظ [illegible] عدم [illegible] استعمل [illegible]

[illegible] قوله اللهم [illegible] التصور [illegible] الارادة وليس مقصود

[illegible] عدم ورود [illegible] الايراد [illegible]

[illegible] قوله اللهم [illegible] لا [illegible] الارادة [illegible]

2

[illegible] الكلام [illegible] قوله [illegible] الموقوف [illegible]

[illegible] الاعداد [illegible] العلم بالموقوف [illegible] الموقوف [illegible]

[illegible] الشرائط [illegible] الموقوف [illegible]

[illegible] المراد بالموقوف [illegible]

[illegible] الموقوف [illegible] اللهم الا ان يقال [illegible]

قوله [illegible] الدليل الا ان [illegible]

[illegible] التعريف الاول [illegible]

[illegible] هذا التعريف والتعريف [illegible] قوله [illegible]

[illegible] التصور [illegible] الشرائط

[illegible] التعريف [illegible]

[illegible]

[illegible] الشرائط [illegible]

قوله [illegible] الشرائط المذكور

[illegible] الملزوم [illegible]

[illegible] اللازم [illegible]

[illegible] اللازم [illegible]

[illegible] اللازم [illegible]

[illegible] صاحب المطالع [illegible] اللازم [illegible]

[illegible] العلامة الرازي [illegible] اللزوم [illegible]

[illegible] اللزوم [illegible]

[illegible] الموقوف [illegible]

[illegible] اللوازم [illegible]

[illegible] اللازم [illegible]

[illegible] العلم [illegible] العلم

ما اللازم واسطة فلو كان عدم الوسط باعتبار الاتصال من الملزوم الى اللازم فلا يصدق بعد لما عرف من اصل المسئلة [illegible]

عدم الوسط باعتبار الاتصال من اللازم الى الملزوم لم يكن ليس معترض [illegible] اللازم البين على ان اللازم الغير البين قد يكون

بين المقام فلا يجب كونه [illegible] الامور اى رحمه على الاطلاق [illegible] اما اطبقا الكلام في هذا المقام فانه مما [illegible] على كرم

على وصلاه الانام **قوله** السبط قد يحمل العقود المعدية [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله يلزم ... اي في الصدق والظهور ان ... المفهوم ... الى آخر ... وصدق المفهوم الكلي لا يكون صادقا
متصلا على ان يكون ... المفهوم ... ذكره ... البعض ... صدق ...
[illegible]

فالصحيح ان ... من العلم ... من العلم بالشيء ... الى آخره ...
وذلك ... الى ... الموضوع ... في مواضع ... من ... الفصل ...
مطلق ... ملاحظة ... الصدق عليها ...
... الصورة الاولى ان هذا المفهوم ... الكلي المحصور ... هذا المفهوم ...
[illegible]

الغالية

دار الصفات وبنا على ان الموصوف مع الاضافة الى معلوم مطلق الموق لا على المحل منها وكذا الحمل يوجب ان يمنع المقدمة
مال ان ارادة المتصف يعني معلومة بعد الالتزام سلمنا المسنعا دفع قوله لان صورة المتصف يعني من حيث الذات او هو غير
مقبول في نظر المناظر من يعلم ما حقيقة نوع منافاة يعني يقول بل يقول الظاهر ان المقصود من هذا الكلام ان المنع
ليس بمقصور اقسما وكذا بل سيما سعال اجوال اجدى منع استلزام صورة معلوم الموق لصورة معلوم قولنا قول السعداء
من حيث هو موقوف وما بعدها منع استلزام كون الجزء معلوما لكون المجموع المركب منهما غير محتاج الى الموق بعد تسليم ما منع
والسوال الثاني يعني قوله فكيف لا يلزم من كون الجزء معلوما بالحس ان يكون المعلوم بالعقل فظهر مما ذكر ان
السوال الاول منع لقول المحقق وسيما اضافة يتوقف معرفتها والثاني منع قوله عرفنا معلوم قول السعد بعد اعتبار
العقد المذكور على ما قررنا على قوله عرفنا الموق بقولنا والسوال الثالث منع لقوله فلا يكون الى الموق بعد علمه
ان من يشاء ليس على من يشاء العقد ما الى موقوف البتة الضمير في قوله بل يقول لا يلزم من صورة الا انه
لا يمكن السوء بدون ملاحظة هذه الحيثية مع هذه الحيثية لا يستقيم من الشريف لكنه لا يلزم ما يلزم من صورة الموق ووضع
هذا الكلام بان المعلوم مما ذكره كون معلومة صورة الموق من حيث هو موقوف لا يستلزم لا يستلزم الموق
حال السوال يحتمل ان يكون من حيث هو موقوف ورد على قوله ولو سلم ان يكون الجزء ان يكون الجزء
الحس معلوما ولا يستلزم معلومية المجموع المركب لكن ما يمكن فيه لو سلم هذا القيد بل معلومية الحس ممنوعة منها يستلزم
لمعلومية المجموع المركب على ما لا يخفى على المتأمل المتصف قال في بعض النسخ بعد قوله بل يقول لا يلزم صورة دار الصفات
الصفات لان دار الصفات معلوم قولنا قول السعد من حيث هو موقوف وهذه الحيثية لازم في الموق وقد عرفت فيه سوال
في صفة دار الصفات وبخلافه اراد بقوله وقد اسا دال به انهما عند الاول الا ان اعني قوله لان صورة المتصف يعني
من حيث الذات لا يستلزم صورة الاضافة وقوله لا يلزم من معلوم مطلق الموق اعني قوله لا يلزم من كون الجزء معلوما
بالعقل واما الثاني اعني قوله لا يلزم من كون الجزء معلوما لان المجموع المركب من الموق والاضافة موقوف ما يحس وانه
يعلم ان يكون وحصل الاعتبار الاول والثاني اعتبار احدا وكذا الا ان في قوله لان المجموع المركب الا الاعتبار الاصح
الثاني اعتبار الا انه يعلم معناه ان الموق المعلوم بذاته لا يعد ولا يحس بعد ولا يستعلم ان الاعد من ثمر قوله
وفوائد وان في انهما ان قوله بالعقل يدل اعلى ان الاضافة معلوم ثم والموق من حيث هو موقوف مجهول له ادها
ثم هذا المركب بعد ان ثم الى صورة المتصف لا يستلزم صورة الاضافة ومعلوم الموق من حيث هو موقوف
مجهول لا يلزم صورة مطلق الموق على ما فهم من تقرير الجواب فلا الا الظاهر في انها راجع الى السوال الاول والثاني اما
الا المنع وان كان الكلام لطائفة العقائد عوده الى الثاني والثالث لكن ان اورد ان راس في انهما والسوال
الثاني المصرح به ليس في الكلام لا يجلس فيهما بين وسوال الاعتبار الذي كون الجزء معلوما بالعقل

مطلق
موق
ثم رسد
انه
ان سوقه
لكان

اخر
بالعقل على ما قررنا عدم تسليم لعدم احتياج المجموع المركب والمذكور في السوال ان يكون الجزء معلوما بالعقل لا يستلزم علم
احتياج المجموع في السوال الثالث على ما لا يمنع غياب السوال عن ما فيه غياب نحو قريش فكيف يصح الحكم بان الغالب له
مصرح به واعلم ان في الكلام السابق خللا بينا اذ قوله لا يلزم من كون الجزء معلوما بالعقل الى قوله ان يكون
الجزء مجهولا بالعقل لا يستلزم عدم احتياج المجموع المركب منهما ولا يتوهم يستلزمه اياه حتى يمنع قال بعض الافاضل
قوله بل يقول ليس للامام ان يمنع ادراك العقل بل هو مشروع في الكلام على التقدير الاول من حيث المنع الاول على سبيل الاحتمال
بخلاف الثاني فان فيه تفصيلا لان قوله ولو سلم ان استلزام صورة معلوم الموق لمعلومية لا يلزم من كون الجزء معلوما الى عند الى
وجه كون المجموع غير محتاج الى الموق لما يلزم اذا كان الجزء الآخر معلوما بالعقل كذلك وكان احدهما او كلاهما بالحس كما
فيما نحن فيه فانه بعد تسليم الكلام المذكور يكون احدهما معلوما بالعقل والآخر معلوما بالحس وقد اشار اليهما ان
الى هذا المعنى المذكور بقوله بل يقول اه وحاصله ان في احدهما معلوما الآخر بالحس لكن ليس في الكلام ان يسلم
المنع الاول والثاني اي سلم في هذا الكلام وقد علمنا ولا قال المعنى المذكور بقوله بل يقول لا يلزم لكونهما مذكورين
على سبيل الاحتمال في المنع الاول الا ان الثاني الا ان يقال معنى المنع الاول ان لا موقوف منهما غير صورة المتصف يعني من حيث الذات
وهي لا يستلزم صورة الاضافة ومعلوم منه ان صورة معلوم صورة الموق من حيث هو موقوف لا يلزم ان صورة معلوم مطلق الموق وان
موقوف ثم غير مسلم لعدم احتياج المجموع لكن لا يخفى انه بعيد عن العقد واما ما قاله الفاضل قوله ولو سلم معناه لو
سلم الكلام السابق المذكور بمعنى لا يلزم من كون الجزء معلوما بالحس او المقصود المعلوم بالعقل على ما هو المتبادر لا انه
واما ما قال الفاضل المنع الثاني لانه اشار اليه بقوله بالحس لم يكن قوله لا يلزم من كون الجزء معلوما اه كافيا في
موقوف من المراد بالموقوف معناه اللغوي لا الاصطلاحي او لعدم ذكره فرده بان الجزء من الموقوف المجموع المركب لا
البسيط ومعنى انه موقوف بان من الموقوف المجموع المركب الا ان المراد بالعلم العلم بالحس لسنيهم قوله لا يلزم اه قوله بالعقل
بل بالعقل واحتمال ان في الاعتبار اضمن الذي ذكرهما قوله والجواب الحق فقد ليس فيه جواز الشق
في الامور الاعتبارية الا مسلسلة الى غير النهاية بل انها لان يحصل بحسب اعتبار العقل من سلسلة
الى غير النهاية في العقل الا انها لا يعد على اعتبار من غير سابقة منقطع باعتبار العقل واعلم ان صدق موقوف
السابق على هذا التحقيق اولا يحقق سال بين الموقوف من سابقة فعلى هذا الحال عن السوال المذكور يمنع
الملازمة لكان عليه عدم بطلان التالي على تقدير كونه تسلسلا قوله قال العقل بعد موقوف والموقوف اي بعد العقل
ما صدق عليه هذا العنوان من حيث انه مقصود بالملاحظة لان حيثية مقصود باعتبار الاعتبار المذكور
يصدق عليه لا مدخل له في صورة مطلق الموقوف اي ما صدق عليه هذا العنوان يلزم ثانيه موقوف على ان يكون
موقوفا للمتصف على ما سواه وكذا ان يكون المراد بقوله اي باعتبار موقوف الموقوف حيث العنوان لا الموقوف على الوجه المذكور

يكون
مولانا محسن رحمه الله

ثبوت المحمول على هذا التقدير ان يكون ثبوت ... للمحمول على ... على هذا الوجه على ما
الى ثبوت المحمول لما صدق هو عليه من الحيثية المعهودة فالمنافي الاول صدق ... على الوجه
ولذا لا يعتبر ... الى ان ثبوت المحمول لا يجامع ثبوت المحمول بعين هذا العنوان الى ثبوت له ليس بملحوظ بالذات
وما يتوهم ان ثبوت ... لا بد ان يكون ملحوظا ... بالذات ... لا الاول ... ذكر ... كون الشيء
ملحوظا بالذات ... عليه الحكم بالاحتياج لا يستلزم الاحتياج ... واس ... الاول ... والحكام
... لا الاول ... او ... عليه ... لا يحتاج ... الاحتياج الى ثبوت ... عليه ... لا
... الى ... ثبوت المحمول ... انه ما صدق عليه هذا المفهوم على
ما ... ملحوظا ... لكن ... الى ثبوت هذا الوصف لا ما صدق هو عليه ... الاحتياج على
لا ... الى ... ثبوت المحمول ... انه ما صدق ... عليه ... الاحتياج
على ... ثبوت المحمول ... انه ما صدق هذا الوصف
... ما صدق هو عليه ... الاحكام ... الانسان
... الاحكام ... على ما صدق عليه الانسان ... بالحيوان
الناطق ... الاحكام ... العموم ... بانه
هذه ... الوصف ... الحكم ...
... انه ما صدق عليه هذا الوصف ... صدق عليه هذا الوصف ملحوظا ...
الى ثبوت او الاحتياج ... هذا الوصف ... الى ... الثبوت ... ملحوظه
كذلك ... بانه ... الا ... وكذلك
... الى ... الموضوع ... على ... ثبوت
... مفهوم ... ثبوت المحمول ... الى
ملاحظ هذا المفهوم ... لا ... المفهوم ... اي ... الى
... ولا ... اصلا واما الوصف ... ملحوظ ... بالذات ... لا ... ولا ... الا ... اذا
لاحظ بالذات ... عموم او ... موضوع ... على ... لا ... للعقل ... ر
هذه الاوصاف بالذات واما ... الشيء ... الكلام ... اللفظ
عن ... لزوم الشيء ... ان ... على ... عليه
... مفهوم ... الوصف ... الشيء ... للعقل ... الحكم ... مفهوم ... واختار
... الواقع

[illegible]

[folio] ٦

... الاول ... مع ... وكونه ... على الملاحظ لا على هذا المفهوم او ليس ذلك الوصف
ملاحظا ويجوز ان يطلق على هذا المفهوم ويجعل الملاحظ اعم من الملاحظ بالذات والشيء ... هي
... الوصف ... المقصود ... الوصف ... سواء كان كذا او كذا ... لا يكون ... بعدم
في ... المراد ... ما يحصل الملاحظ ... بالذات ... الا ... ولا يحصل
المحصول الملاحظ ... الاشكال ... لا يمكن ... او ... للعقل ... عرض
اعتراض ... من الامور الصورية ... على ... لا ... واسع ... انه قد ...
لم ... هذه ... الكلام ... ان ... الا ان ... لكل ... الا
... الجواب ... ما ... يحصل ... على ما ... الفوائد ... يحصل
... والعلم ... على ... المعلوم ... واما الاحتياج
الى ... من الملاحظ ... لا ... الفوائد ... لا ... حال الاكتساب تلك الملاحظة
لا ... الشرطية ولا ... ولا يحصل ... في الحال ... ما ... هو المعلوم
... تلك الملاحظة ... واما ... الشرح انه لا ... يحصل ... ملاحظ ... عليه
... الملاحظ بالذات للموصوف المذكور ... والملاحظ
لا بالذات ... الملاحظ بالذات ... على ... فيه ثبوت المحمول ... العقل
... الكل ... والمفهوم الكلي ... على ... هو
الكلية ... هذا المفهوم ... هذا ... وكذا
وكذا ... الوصف ... هذا
المقام ... الكلي ... انه
او ... الكلي ... من الجنس ... او ... عرض
... يكون ... الوصف العام ... لكل ... ولا ... حسبها
اعم ... واما هذه المفهومات ... اكثر من ... الخاص
والخاص ... المطلق ... باعتبار
... المعلوم ... ملاحظ ... هذا العنوان ... المعلوم والمعدوم
المطلق ... الوصف ... لكونه ... سواء كان
هذا العنوان الى المعدوم المطلق ... فيه باعتبار ... هذا ... كل ما ... ما

اقول | عرض | الخاصة | فاعط | الموقف | للعقل | بالعوارض

الاول

في تحصيل الجواب الاول ان عنوان صورة المسألة لملاحظة ما صدق هو عليه مثل كونه مرمياً مثلاً علم ان هذا الاصطلاح جواب للسؤال
فالمدرس قال معلوم بقوله فيقول لعله حينئذ [illegible] والمعلوم الموقوف ولو اعتبر معه كونه موقوف الموقوف عليه صار
اخص منه لانه مقيد الموقوف مطلق التحصيل ان ذات هذا المعلوم [illegible] والمجهول الموقوف وضعا على معلوم موقوف الموقوف احق
ولكنه يكون ذكر انه من كلامه والسؤال ذلك ان جمع الشيء [illegible] محمول الجمع افراده ومن حيث انه مقيد بقيد العموم
فلا يكون ذلك الحمل كالحيوان انه من حيث هو مثل جميع افراده ومن حيث انه مقيد بقيد العموم لا يكون له
ذلك الشيء واو العموم فلان الشيء حيوان عام او كل لا يكون الا كذلك المعلوم [illegible] غير ان يقدر [illegible]
افراده في واحد ذلك المعلوم لذا العقد [illegible] بل بعموم الشيء ولا افراده وموقوف الموقوف لكن فان حيث هو حيث [illegible]
[illegible] من حيث مقيد بعد موقوف الموقوف لا يحق [illegible] معلوم الكلي [illegible]
على ما جعلناه من قبل [illegible] بل [illegible] بعض الفضلاء على ما ذكره فيكشف مع التحصيل بان
مطلق الموقوف لا يصدق على معلوم بهذا الاعتبار فكيف يكون اخص منه والاخص يجب ان يكون موضوعا للاعم
بل الاخص [illegible] موقوف الموقوف [illegible] الاعتبار والجواب ان المعنى العموم والخصوص من [illegible]
ان يصدق الاعم على الاخص [illegible] اى يصدق الاعم على ما صدق عليه الاخص [illegible]
عموم وخصوص [illegible] الحقيقة موقوف الموقوف اى معلوم بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن [illegible]
[illegible] الاعتبار يصدق وبهذا الاعتبار على ما صدق عليه من افراده [illegible] مع صدق
مطلق الموقوف عليه لا يصدق بهذا الاعتبار على [illegible] افراد مطلق الموقوف عليه كالحيوان [illegible] ومن
[illegible] بل الحيوان الاعم لا يصدق ذلك المعلوم المقيد [illegible] لا يصدق ذلك المعلوم [illegible] على
موقوف [illegible] يصدق عليه مطلق الموقوف وعلى ما [illegible] حقيقة العموم والخصوص وما حققناه لك [illegible] يكون
ما ذكره [illegible] التحقيق تحقيقا وان [illegible] الاعم [illegible] فضلا عن [illegible]
اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

قوله فلا [illegible] اى فلانه يلزم اثبات النظر بالنظر [illegible] تلك الكلمة [illegible] النظر المفيد [illegible]
[illegible] موضوع تلك الكلمة [illegible] افادة ذلك النظر [illegible] المقصود
[illegible] النظر بالنظر لا [illegible] تلك [illegible] اثبات النظر بالنظر [illegible] على
[illegible] النظر يحتاج الى النظر [illegible] العلم [illegible] تلك [illegible] الكلمة
[illegible] ان كل نظر صحيح يفيد العلم يلزم اثبات النظر بالنظر اى اثبات كل نظر صحيح بالافادة كل نظر صحيح
[illegible] الكلمة [illegible] لزوم [illegible] على [illegible] لزوم اثبات النظر بالنظر [illegible]
لزوم الدور [illegible] على [illegible] النظر [illegible] النظر [illegible]
[illegible] السؤال على [illegible] لزوم اثبات النظر بالنظر على [illegible]
[illegible] على ذلك [illegible] لزوم اثبات النظر بالنظر لا [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] التحقيق [illegible] ان [illegible]
[illegible] الافادة للعلم [illegible] الدور الذي [illegible]
على [illegible] قوله المدعى لا [illegible] ان كل علم [illegible]
بافادة العلم [illegible] اللازم [illegible] اللزوم [illegible]
[illegible] قوله كل النظر [illegible] النظر [illegible]
الافادة [illegible] قوله في كل النظر [illegible]
[illegible] على [illegible] لزوم [illegible] الكلي [illegible] افادة النظر
[illegible] المذكور [illegible] الافادة [illegible] الكلية [illegible]
وعدم افادة [illegible] الافادة [illegible]
[illegible] المعلومة واللامعلومة [illegible] السؤال [illegible]
[illegible] على [illegible] الكلي
والمقصود [illegible] الكلي [illegible] قوله اى [illegible]
[illegible] الكلية لكن [illegible]
من حيث [illegible] موضوعه النظر الذي [illegible] الافادة
[illegible] تلك الكلمة [illegible]
[illegible] الكلمة النظر الذي هو موضوع تلك القضية [illegible] الافادة

النظري إفادة لا يكون ملحوظًا بالذات حال الإدراك بل بالتبع والمجموع وحده كونه ملحوظًا بالذات فيكفي
بمعونة الحكم بين الإفادة المذكورة وبين النظر المفيد لتلك الكلية وأنت تعلم أن العلم بإفادة
النظر لتلك الكلية إذا لم يتحقق حال الكسب بناء فلم يلزم ما أورد على تقدير النظرية إذ مداره على تحقق
ذلك العلم في تلك الحال كما لا يخفى على المتأمل في لزوم إثبات النظر بالنظر على تقدير النظرية بل نقول
إن العلم بإفادة النظر وإن لم يكن ملحوظًا بالذات حال تحصيل المجهولات لكن لا بد للمتأمل في ذلك العلم
لتحصيل الشيء من الطلب وبعد الإشعار بهذا العلم في حال إثبات المطلوب فظهر ما قررناه أن لكل
وجه الفساد القضية الشخصية المذكورة وتوجه إثبات القضية الكلية بالقضية الشخصية على ما يدل عليه
قوله إنما يثبت القضية الكلية أي يكتسب بما يلوناه عليك حال البحث الذي وعدناك بقولنا فيما سيأتي إلا أن
في لزومه كما ستكشف إلى آخره والتحقيق أن العلم بالقضية الكلية أعني التي وقع التردد في بداهتها بالضرورة
والنظرية ليس علم الشارح بإفادة نظر خاص إلا كسب بعينه وكسب والعلم الكاشف هو العلم الذي
لا بد منه لاستطاع الطلب بخلاف العلم الأول فإنه لا يتعلق بذلك كما يتعلق بالمقام أن
يعلم أن حمل قوله الشخصية على الجزئية بعيد بما اتفق حملها على قضية شخصية ويؤيد ذلك أن
المذكور فيما سبق أن الجزئية لا يكون إلا قضية لقضية خاصة بخلاف حملها على قضية شخصية فإن
القضية الجزئية تكون شخصية وغير شخصية نعم لا يرد على تقدير الحمل على الجزئية ما يرد على تقديره على
القضية من إثبات لا يكون بالقضية المذكورة بل بما وقع موضوعًا للإثبات النظر المفيد بعنوان شيء أو
لا يكون إلا بالجزئية من حمل تلك العبارة على الجزئية الشخصية وحمل قوله فيما سيأتي وقد يكتسب القضية الشخصية
بحذف المضاف على حكم القضية الشخصية أي حكم القضية الشخصية قد يكون ضروريًا دون حكم القضية
الكلية فقد أخرج الكلام عن النظر الخلاف مع أنه يرد على تقدير ما يرد على حملها على القضية الشخصية
وإنه لا فائدة في تقدير ذلك المضاف وأن ما يحصل منه متحقق بدونه والسر في ذلك الاحتراز عن
كون القضية الشخصية المذكورة منسية لتلك الكلية فتأمل قوله فقد يقال يتوهم كون الضرورة
نظرية بيان قوله وبالجملة وهما قضيتان إلى آخره والمراد بهما ما يدور عليه الاستدلال من
المقدمتين سواء كان في الشكل الأول أو الثاني إلا أن يكون مدار الفرق بقوله كالكلية قوله
ثم إن حكمنا شروع في بيان القضية الشخصية بعد بيان موضوعها أعني النظر المذكور بعنوان
والمحمول الذي هو إفادته لتلك الكلية التي هي الدعوى ولا شك أن إثبات النظر بالنظر
إنما هو باعتبار هذه القضية على كلا التقديرين المذكورين في بيان اللزوم

ظ
الى وضع الوحد

على تقدير النظرية وإلا كانت ضرورية يلزم إثبات إفادة النظر بإفادة النظر لكن لا يلزم منه ما قصد لأن الإشعار
في إثبات ذلك على تقدير أن يكون لزوم الإثبات على الوجه الأول أي الوجه المذكور في بيان الملازمة وأما لو
بين الملازمة على الوجه الثاني بما علمت بناء على تقدير ضرورية تلك القضية الشخصية مع لزوم إثبات النظر
بالنظر أو الاحتياج في إثبات تلك الكلية إلى تلك الكلية أو فساد الاحتياج كون القضية الشخصية المذكورة
نظرية ولما ثبت كونها ضرورية انقطع عن الاحتياج إليها فلا يلزم إثبات الكلية بالكلية وهذا هو الكلام
الموعود فيما سبق كما ستكشف لك ثم قوله وقد يكون القضية بعد أن تلك القضية الشخصية لو كانت
نظرية لزم إثبات النظر بالنظر على تقدير النظرية الذي سلم الشارح الصراد فيحتاج في الكسب بهاتين
نظر بعد العلم بذلك إلى تلك الكلية بأن يشكل هذا النظر وكل نظر يفيد العلم ولا شك في أن هذا يفيد أن اللزوم
إثبات النظر بالنظر إنما هو على التقدير الذي ذكرناه قوله وإنه المخصوصة إلا أن من
الكلية إفادة النظر الصحيح العلم الكمطلق معنونًا بعنوان كلي أو لا مقصودًا بذاته المخصوصة
أولا فلا تحدى جواز كون حكم لشيء نظريًا إذا عنون بعنوان وكون ذلك الحكم له بديهيًا إذا نظر إليه
من حيث ذاته المخصوصة أو من جهة أخرى مغايرة لذلك العنوان الذي هو منشأ النظرية قوله ولا يكون
تصور من حيث إنه نردد مثل أن يقال هذا النظر الواقع في هذا من المقدمتين يفيد العلم بتلك الكلية قوله
لزوم قال تلك يفيد بيان إثبات النظر بالنظر على التقديرين الأول من التقديرين المذكورين في بيانه قوله إثبات
الكل على عكس ما يفيد نتيجة الشكل الأول بالعكس الكبرى قوله أما بطريق يتحقق ذلك في السورتين المذكورتين
في بيان لزوم إثبات النظر بالنظر على تقدير في شرح الكتاب قوله هو الشك أو الموقوف إفادة النظر
الصحيح العلم في الجملة أعني قولنا بعض النظر الصحيح يفيد العلم فالنظر الذي يفيد ذلك على تقدير النظرية و
كونه من ذلك البعض لتعددا بأنه ولا فائدة لأنه نظر لذلك إذ هو موقوف النظرية ويمكن الاعتراض في تعدي أن
اللازم على تقدير أن يكون المدعي في شأن أصل الأمور البديهية الشك وهو في الشيء على تقدير الدور إذا
كان في ذلك نظريًا قوله لجواز الاستدلال به أن النظر المفيد للدعوى الكلية على تقدير جواز الاستدلال إنما
أن يكون حكمًا بإفادته العلم كان نظرية فرضا يستلزم ذلك نظرية ذلك النظر وإن لم يكن فيه ثم يفيد العلم
بإفادة العلم إلا أن يقال كما أن الأولى من الترديدين أصلًا بما يفيد في الجواب عن السؤال أن الدعوى
الكلية على تقدير النظرية قد تكون قوله قد يقرر بما يمكن أن يقال أن ينقدح أساس أن الاعتراض على الإمام
بأن ما ذكرتم يفيد العلم بالكلية فلا وجه لأن يدعى فيه واعلم أن الإمام إنما أن يريد بقوله بعض النظر يفيد
العلم بعض النظر مطلقًا أو يريد به بعض النظر الصحيح في القطعيات إلى إحماله الأمرين لا سبيل إلى على

به
الذكي

فقد مر الاول من كلام الامام وكلام الامدي وعلى الثاني لا وجه للسوال للموصوف دون الصفة فلما اراد
الاول الى الامدي في الكلام على وجه بعدي فلا يكون لحصول الصانع بكلام الامام ولذا
حكم بعله صدور ما احمالا

العقل والنفس والذهن واحد بالذات
الا انها اذا كانت مدركة سميت عقلا
واذا كانت متصرفة سميت نفسا
واذا كانت مستعدة للادراك سميت ذهنا

والوجود المطلق له معنيان احدهما غير الخاص وهو المشهور وثانيهما
الاطلاق عن الزيادة والعروض فهذا المعنى لا ينافي الوجود الخاص
فحيث صرح ابن سينا بان حقيقة الباري هو الوجود المطلق
يراد به المعنى الثاني لا الاول • لمولانا سنان رحمه الله

قال بعض المحققين المرجئة
هم الفقهاء واصحاب الحديث

اسم الله اعلى وبالتقديم اولى

الحمد لمن خلق الانسان وعلمه البيان على ما خصصنا ببدايع الايادي وروايع الاحسان والصلوة على
سيدنا محمد خير من نطق بالصواب وافضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين عن
الاذناب وبعد فلما ورد الامر العالي من سلطان البرين وخاقان البحرين الذي هو اعظم السلاطين
رتبة وشانا واكملهم دينا وايمانا صدر سرير السلطنة بالاستحقاق المظفر المنصور بعون الملك الخلاق
سلطان سلاطين العالم وفخر البشر بعد النبيين من بني آدم السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد خان
بن محمد خان لا زالت افلاك عدالته على غبراء مملكته دايرة وشمس سحاب جوده دايما على ما في الانام ماطرة
بطالعة اعتراضات بعض الاجلة ودفع الشبهات عن صحايف الاذهان فبادرت الى الامتثال
بعون الملك المتعال وكتبت هذه الاوراق خدمة لسدته السنية وحضرته العلية والمامول من الله الكريم
ان يعمر بيت السلطنة ببقائه الى يوم القيام ويربط اطناب دولته باوتاد الخلود والدوام بالنبي وصحبه
الكرام



بسم الله الرحمن الرحيم

قال صاحب المفتاح رحمه الله الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني والكلام فيه اعلم ان مقتضى الحديث
اقول الغرض من تمهيد هذا الاصل تعيين التراكيب التي هي موضوع علم المعاني لانه لما اراد ضبط التراكيب التي هي
موضوع المعاني ولم يكن تلك التراكيب موضوعا له على الاطلاق بل من حيث مطابقتها لمقتضى الحال الذي يفتقر في تأديته
الى ازيد من دلالات وضعية احتاج الى تمهيد ذلك الاصل اعني انقسام مقتضى الحال الى قسمين واستقرار احدهما على علم
المعاني دون الآخر ليظهر لك ان من التراكيب الخواص يفتقر في تأديتها الى ازيد من دلالات وضعية وان علم المعاني يبحث
فيه عن تلك الخواص وافادة التراكيب اياها وقوله بعد تمهيد هذا الاصل واذ قد عرفت هذا فنقول ان الله
شرع في بيان وجه التعرض لضبط التراكيب التي هي موضوع علم المعاني وحاصله انه لما فرغ من هذا الاصل الذي علم المعاني
موضوعه الخواص المفادة بازيد من دلالات وضعية من كيفيات التراكيب وخصوصيات هيئاتها من الحذف والذكر
والاضمار والاظهار والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك والحاصل ان التعرض لها موقوف على التعرض
للتراكيب ضرورة ان التعرض للمفاد من حيث مفاد لا يمكن الا بالتعرض للمفيد لكن لا يخفى عليك ان التعرض لها انما يشترط
كما في قسم النحو لا يكفي في حصول ما هو مقصود من ضبط معاقده فوجب المصير الى ايرادها تحت الضبط لينضبط
موضوع علم المعاني هذا وقد يسأل عن ان الغرض من هذا التمهيد تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في هذين
الفنين دون سائر ما يشتمل الذي اشترك بها في ذات الموضوع كالنحو مثلا ولهذا لم يفصل جواب الشبهة بل
احاله الى الاستيضاح الى آخر كلامه ففيه فساد من وجوه اما اولا فلانه لا دلالة لهذا الاصل الاصل الممهد وما يعقبه
على وجه عدم ايراد ضبط المعاقد في سائر هذين الفنين من الفنون مما عدا النحو كما زعمه القائل بل على نفس عدم
الايراد ايضا واما في النحو فلانه لكن لا يخفى حال التعرض لها منتشرة وان دل على عدم ايراد ضبط معاقد النحو
لا دلالة له على وجه ذلك العدم اذ المفهوم من هذا الكلام دفع سؤال ناشئ مما سبق وبالجملة ان مقتضى الحديث ينحصر
يحمل على ما زعمه القائل واما ثانيا فلان المفهوم من فحواه ولهذا لم يفصل جواب الشبهة ان يجب التفصيل اذ لم يكن الغرض
تمهيد العذر وان لا يجب عند قصد التمهيد مع انه ليس كذلك اذ لا فرق بينهما واما ثالثا فلانه يلزم من تقرير التعرض
على سبيل الانتشار ونحوها اعني التعرض للمفردات من غير تعرض للهيئات كما في قسم النحو انه لا تعرض للهيئات التي هي
النحو مع ان البحث في النحو عن المركبات باعتبار هيئاتها التركيبية كما مر في صدر القسم الثالث لنحو واما رابعا فلان قوله تمهيد
عما فان الى قوله حيث جعله نتيجة للمقدمة الممهدة شرط ان يكون قوله فوجب المصير نتيجة للمقدمة الممهدة مع انه ليس كذلك بل هو شيء

لما يجيء

ماذكر

ما ذكر بعد تمهيد الاصل من وجه التعرض لضبط موضوع علم المعاني وانه ما شهادة ورد دون قال صاحب المفتاح
وان شئت شاهدا على ان العالم ينزل منزلة الجاهل فتأمل كلام رب العزة ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة
من خلاق قد قرأت رحمه الله بالتفسير المذكور ثم شرح ثم قال كيف في شرح ذلك والحاصل ان عدم تعلق النفع في الآخرة
مع انهم باعوا حظوظ انفسهم كاف في كونه شيئا مذموما فلا يحتاج ان تعلل اعترض عليه بان المستفاد من الآية
الكريمة ليس عدم تعلق النفع به حتى يكون كالمباح بل عدم تعلق نفع ما لمن اشتراه بل كون الاشتراء علة لانتفاء النفع
في الآخرة بالكلية بناء على ان تعلق الحكم بالوصف يدل على علية وظاهر ان المباح لا يكون كذلك وانه كاف في كونه
شيئا مذموما بلا ضم شيء غير مفهوم من تلك الجملة اعني بيعهم حظوظ انفسهم فانه انما يعلم من قوله وبئس ما شروا به
لا من السابق واقول يمكن حمل كلام الشريف على ما ذكر المعترض من ان المستفاد من الآية الكريمة عدم تعلق
نفع ما لمن اشتراه بل كون الاشتراء علة لانتفاء النفع في الآخرة بالكلية اذ معنى قول الشريف والحاصل ان عدم
تعلق النفع به مع انهم باعوا حظوظ انفسهم اي ان عدم ترتب النفع عليه مع كونه مانعا من الانتفاع بغيره
بسبب بيعهم حظوظ الآخرة كاف في مذموميته ويحصل معناه انتفاء النفع بالكلية لمن اشتراه بسبب
فتدبر فظهر بما قلنا ان ما ضم اليه رحمه الله الى عدم تعلق النفع به في الآخرة اعني بيعهم حظوظ انفسهم مفهوم من الجملة الاولى
لان مؤدى معنى اشتراء كتاب السحر اي اختيار كتاب السحر على كتاب الله تعالى بيعهم حظوظ انفسهم في الآخرة
ويعتبر مع ما ضم اليه في مذموميته ما شروا به فاندفع الاشكال بحذافيره قال المعترض اعلم ان المعنى الاصلي
هو المعنى التركيبي الذي يحصل بمجرد ثانيا فيخرجها عن حكم التعقيد اقول قد ظهر من تحرير وتلخيصه ان التراكيب
المدلولات الوضعية للالفاظ المخصوصة المعبر بها عن المقاصد من الخواص والمزايا التي تتعلق بها نظر المعاني
لكونها زائدة على المعنى العام التركيبي الذي يمكن ان يعبر عنه باي لفظ كان وان يكون المراد بالزائد على اصل
المراد الزائد على معنى لفظ آخر يمكن التعبير به عن المقصود وهذا مما لم يقل به احد فان الخواص عندهم هي المعاني
المغايرة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي تفيدها التراكيب لا بمجرد الوضع سواء كانت مغايرة لمفرداتها او هيئاتها
التركيبية وعلى هذا يتعين ورود الشريف لا اندفاعه كما زعمه ومن العجب انه يجعل مورد الاعتراض
مدار الجواب وهذا عدول عن طريق المناظرة عن الصواب قال المص اما ترى الخبر الاول قال الشارح
واجيب عنه بان المأخوذ في حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفتا الخبر فقيل لكن دفعه علم
بانه قد تبين مما سبق بداية صدق المتكلم وكذبه حيث قال يصدقون ابدا وبني عليها بداهة الخبر ثم ان
التنزل عن دعوى بداهة صدق الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى بداهة صدق المتكلم

اشتراء

تة

اقول التنزل عن دعوى بديهة صدق الخبر على تقدير صحته يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق المتكلم
اما لانهما يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار وبناء على انهما من الصفات الذاتية الاولية للخبر فاذا قيل
للمتكلم انه صادق او كاذب كان معناه انه صادق خبره او كاذب خبره يشهد بما قلنا قول الفاضل
الشريف الخبر يوصف بهما اصالة والمتكلم تبعا او لان بديهة صدق المتكلم موقوفة على بداهة صدق الخبر
على ما ذكره المص فالتنزل عن دعوى بديهة صدق الخبر يستلزم بالضرورة التنزل عن دعوى بداهة صدق
المتكلم فلا معنى لقوله ان التنزل عن الاول لا يوجب التنزل عن الثاني ولو سلم انه لا يوجب التنزل لكن لا يلزم منه تنزيل
الصدق الموقوف والكذب الموقوف بانه الخبر عن الشيء على ما هو به او لا على ما هو به على ما هو صفة الخبر لانه لا يلزم من
بديهة عنه بديهة عند القوم حتى لا يحتاج الى التعريف وايضا كلمة من ما نحن عن حمل الصدق والكذب
على ما هو صفة الخبر قال صاحب المفتاح فاما السبب في كون الخبر محتملا للصدق والكذب فهو امكان تحقق ذلك الحكم
مع كل واحد منهما من حيث انه حكم مخبر الذي يشهد به الذوق السليم والطبع المستقيم ان المقصود من هذا الكلام
بيان سبب اتصاف الحكم والخبر بالاحتمال لانه لما ذكر سابقا اتصاف الخبر والحكم بالاحتمال وكان مظنة ان يتردد
ذهن السامع في ان سببه ماذا فلا بد من بيان سببه ازالة لتردد السامع لا كما قيل ازاء اشارة الى جواب
سؤال مشهور وهو ان الخبر لان العبارة لات عن هذا المعنى اذا الواجب على هذا التقدير ان يقال ومعنى
احتمال الخبر للصدق والكذب امكان اتصاف كل منهما بدلا عن الاخر على ان في حمله على ما قاله الشارح الكامل
فايدتين بيان سبب الاتصاف عبارة ودفع السؤال المشهور اشارة وما قيل بعد ذلك في بيان التكلف
فيما قاله الشارح اما اولا فلانه لا بد ان يراد بالخبر الحكم نفسه لا يخفى على الفطن لان الاحتمال كما هو صفة الحكم وصفة
للخبر ايضا الا انه من الصفات الذاتية الاولية بالنسبة الى الحكم دون الخبر فبيان سبب الاتصاف بيان بالنسبة اليهما
فلا حاجة في ذلك الى ان يراد بالخبر الحكم مع انه مشترك الالزام وايضا كون الاحتمال المذكور في تعريف الخبر الاحتمال
العقلي شايع ذايع بل لا مخرج لسواه ههنا فلا معنى لقوله وهو ليس بظ قال صاحب المفتاح في اوايل
القانون الاول اما الاعتبار الراجع الى المسند اليه فكونه محذوفا واما الاعتبار الراجع الى المسند فكونه
متروكا قال الشارح سعد الملة في ذكر الحذف في المسند اليه والترك في المسند اشارة الى كون المسند اليه
العمدة والركن الاعظم حتى كانه ذكر ثم اسقط بخلاف المسند فانه ترك ولم يذكر وقال الشارح الكامل ذكر الحذف
في المسند اليه والترك في المسند تفنن في العبارة ولذكر قال فيما سبق ادم في منطق بترك المسند اليه كلام الشريف مبني على الظ المتبادر اذ التعبير

عن عدم

عن عدم ذكر المسند اليه تارة بالترك وتارة بالحذف يشعر بان المقام ههنا مقام تفنن العبارة لكونه فنا
من البلاغة ولا ينافي هذا لان نقصد تارة النكتة التي ذكرها الفاضل سعد الملة شهادة نقل كلامه
بقوله وقد نقاك وعدم الحوض للرد عليه وبهذا سقط ما قيل لا حاجة رعاية لنكتة كما صرح بها في موضع
لا يوجب احتياجا رعاية في موضع آخر قال صاحب المفتاح واما الحالة التي تقتضي كونه موصولا فهي متى صح احضاره في ذهن السامع
بواسطة ذكر جملة معلومة الانتساب الى ما اشير اليه واتصل باحضاره بهذا الوجه غرض مثل ان لا يكون لك منه امر معلوم
سواه وقال الشارح الفاضل قوله واتصل باحضاره اشارة الى مرجح الموصولية بعد ذكر المصحح ولا بد منهما في كل
حال لكنه قد لا يفصلهما لقلة المرجح كما في المضمر والعلم وقد يفصلهما كما في الموصول واسم الاشارة اقول لا بد في كل حال
مقتضية من مصحح ومرجح مثلا في الحالة المقتضية لتعريف المسند اليه بالعلمية لا بد من مصحح وهو صحة احضاره في ذهن السامع
بايراد علم ومن مرجح وهو قصد احضاره ابتداء باسم مختص به ليترجح به طريق العلمية من بين طرق التعريف
وكذا في التعريف بالاضمار لا بد من مصحح وهو صحة احضار المسند اليه بطريق الاضمار ومن مرجح وهو كون المسند
اليه متكلما او مخاطبا او غايبا مذكورا او في حكمه وقس على ذلك سائر الحالات المقتضية الا انه قد يفصلان لوضوح
الفرق بينهما وقد لا يفصلان لخفائه وكيف لا مع ان المرجح لا يتصور بدون المصحح لان الترجيح بالمرجح انما يكون
بين امرين متساويين او امور متساوية ويتعلق بالتمكين كل من الامرين او الامور ممكنا لا يتصور بالمرجح زجاجة ولهذا
سقط ما قيل انما ذكر المصحح فيهما ولم يذكر في غيرهما لفايدة وهي ان المتكلم قد يحتاج بعد العلم بالوضع
في صحة اطلاق الاسم على ما يطلق عليه الى شيء غيره كما في اسم الموصول واسم الاشارة فان الى المصحح وكيف يرجح
ومرجح وقد لا يحتاج كما في ما عداهما فان الحالة المقتضية بين المرجح فقط لا لما في الالتفات ولا بد منهما في كل حالة لكنه
قد لا يفصلهما لان فيه التزام تقرير المصحح في جميع ما لم يذكر المص فيه واخلاء الكلام عن الهذيان الى ما اشير اليه
ترتيبا لما ذكر احتياجا الى امر آخر غير العلم بالوضع في كل حالة مقتضية غاية الامر ان ذلك امر موقوف على العلم بالوضع
والقول بان الكلام انما هو بالنظر الى العالم بالوضع واللغة فاذا علم المخاطب وضعه فقد حصل صحة احضاره بهذا
اللفظ فلا بد ان يكون المصحح امرا مغايرا لهما حتى يتم بوجدان مغاير لهما مع اعتبار المصحح كما لا يخفى اذ الاعتبار
في جانب المعلول لم يعتبر في جانب العلة مما لا يتفوه به من له ادنى دربة في هذا الفن على ان فرقا بينهما وبين ما عداهما
بان المتكلم يحتاج فيهما بعد العلم بوضعهما الى شيء غيره لصحة اطلاق اسمهما على ما يطلق عليه كعلم لكونه منسوبا اليه جملة
مخصوصة في الموصول وكونه محسوسا مشاهدا في اسم الاشارة بخلاف غيرهما كالمضمر لان مرجع وضعهما الى ما هو مذكور

لدخولهما في وضعهما لان وضع الموصول على ان يطلقه المتكلم على ما يعتقد ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم
حاصل له ووضع اسم الاشارة على ان يشار به الى مشاهد محسوس قريب او بعيد فذلك شيء فيهما عدا علم العلم
بوضعه الى شيء آخر غيره لكن لم يتحقق فيهما وايضا قد يوجد امرا آخر غير ما ذكرنا وغير العلم بالوضع كما في صحة
اطلاق الحكم على ما يطلق عليه كتقدم الذكر حقيقة او حكما في الموصوف بالضمير الذي يتأدى به التوصيف بلام العهد فلا حاجة
لنفيه مطلقا فيهما عدا الموصول واسم الاشارة قال المحشي في الفرق بين الطلب في الاستفهام والطلب في الامر
والنهي والنداء ان الاول طلب نقش في الذهن ما هو في الخارج والثاني طلب حصول ما في الخارج للنقش الذهني
واعترض عليه بنحو اعلم وافهم فانه طلب نقش مع انه امر اجاب عنه الفاضل سعد الملة رحمه الله بان المطلوب في الاستفهام
ان يوجد الشيء في ذهنك وجودا غير اصيل وبنحو اعلم ان يوجد الشيء في ذهن المخاطب وجودا اصيلا ورده
الفاضل الشريف بان العلم بالشيء اما ان يكون وجودا اصيلا لذلك الشيء او لا يكون وعلى التقديرين لا فرق
بين علم المتكلم والمخاطب ثم قال فان قلت تصور البخل يقتضي الاتصاف بالتصور لا بالبخل وليس ذلك الا لان
البخل الموجود في ذهنه وجودا غير اصيل وتصوره موجود فيه وجودا اصيلا قلت تصور الشيء وجود ظلي لذلك
الشيء وكما ان قيام الشيء بالنفس في وجوده العيني يقتضي اتصافها بعينه كالبخل القائم به كذلك قيامه بها في وجوده
الظلي يقتضي اتصافها بظله وقد يكون للظل ظل كما في العلم بالعلم بالشيء فيقتضي اتصاف من قام به بظل الظل
لا بالظل ولا بالعين وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا انتهى كلامه واعترض عليه
اولا بان المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون الوجود الظلي وجودا اصيلا لشيء اصلا لا للظل ولا لذي الظل وانه
مسلم في الاول لا في الثاني اذ لا يشتبه على العاقل ان يكون مفهوم الانسان اي الحاصل في الذهن مثلا فردا او شيئا من افراد العلم
والقوة ثم ايد ذلك بقول الشيخ في الشفاء واقول ان هذا الاعتراض مع كونه مسطورا في الكتب مدفوع
بان مراد الفاضل الشريف منع اللزوم كما يدل عليه قوله وليس يلزم من ذلك يعني لا يلزم من اقتضاء تصور
البخل الاتصاف بالتصور لا بالبخل ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا بوجود اصيل لان علة الاتصاف ليست
منحصرة في الوجود العيني للقائم كما زعمه القائل وكما ان قيام الشيء بالنفس في وجوده العيني علة لاتصافها بعينه
اي لكونها موصوفة به كذلك قيامه بها في وجوده الظلي علة لاتصافها بظله اي لكونها موصوفة بظله فيجوز ان يكون وجود الشيء في النفس
شرط قيام الشيء بها في وجوده الظلي علة لاتصافها بالظل في الخارج وان لم يكن الظل موجودا بهذا الاعتبار فلا يكون
الوجود الظلي وجودا اصيلا بالنسبة الى شيء ما وكيف لا ان الظل [illegible] الصورة من قبيل الاعراض في النفس [illegible]

الوجود ولو سلم فكلامه ههنا مبني على ما حققه في حواشي التجريد من ان الشيء المأخوذ مع الوجود الذهني لا يمكن ان
يكون موجودا خارجيا فكيف يمكن ان يكون من قبيل الاعراض المندرجة تحت الممكن ويؤيده ما قيل وجود
العلم في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولكن لا يلزم منه وجوده وعدمه اياه كما في قبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وما نقله من الشفاء ثانيا تأييدا لقوله لا يدل على كون الظل موجودا
وجودا اصيلا وثانيا بانه مخالف لما حققه في بحث الوجود الذهني في حل شبهة منكريه فان المفهوم من هذا الكلام
ان علة الاتصاف من الصفة ليست الا الوجود العيني للاعراض ثم اقول لا مخالفة بين ما ذكره ههنا من كون الوجود
الذهني علة لاتصافها بالظل وبين ما ذكره في حواشي التجريد في حل شبهة المنكرين من ان علة الاتصاف هو الوجود
الخارجي اذ ليس الغرض مما ذكره في الحواشي ان علة الاتصاف منحصرة في الوجود الخارجي في جميع صور الاتصاف
حتى يرد ما توهم اذ قد يكون علة الاتصاف تارة الوجود الخارجي وتارة نفس الموصوف او نفس الصفة او غير ذلك
وانما التعرض لما ذكر لايرادهم الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا لزم ان يكون الذهن حارا او باردا الا ان مدار
حل الشبهة ذلك لعدم تيسره في لوازم الماهيات وصفات المعدومات ولذلك قيل لا يمكن الجواب بمنع المقدمة
القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ماهيتها بمحل مطلقا سواء كانت موجودة بوجود ظلي او لا ويكون القيام
بحسب الوجود الظلي مقتضيا لكون المحل متصفا بذلك القائم واما تعين كون المقتضي اي شيء هو الوجود الخارجي
كما في الموجودات التي تكون من عوارض الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار الوجود كما في المعدومات
ولوازم الماهيات ليس مما يلزم في الجواب وبما قررنا سقط اعتراضه على الفاضل القرشي ومناقشته

تمت بعون الله وتوفيقه على يد الفقير الى المولى
سعدي بن مولانا عيسى في اداوئه ختم الحرام
سنة
٩٠٢

يتمنا بذكر الاعلى

الحمد لله ناصر اهل الحق والرشاد وقامع اهل الزيغ والعناد الذي تنزه عن الشركاء والانداد وتقدس عن
الاشباه والاضداد ونصلي على خير خلقه محمد سيد العباد وآله واصحابه الذين هم هداة طريق الحق
وسبيل السداد وبعد فلما ورد امر من يجب له الطاعة والانقياد ويحق نحوه لتقبيل سدته اعناق
العباد وهو السلطان الاعظم ظل الله في العالم مالك رقاب الامم سلطان العرب والعجم ناشر رايات العدل
والاحسان باسط بساط الامن والامان السلطان ابن السلطان السلطان بايزيد بن محمد خان اللهم
خلد سلطنته وابد دولته كما ايدته براهين آيات الكتاب المبين وعمر اخراه كما عمرت اولاه بانوار آثار
الشرع المتين الى هذا العبد الفقير والتراب الحقير في حل شبهات بعض الاخوان بكشف القناع عن
وجوه المعاني والبيان فاشتغلت به وكتبت مع تشتت البال واضطراب الحال اوراقا تزيل كل اشكال وتبين ما
اعضل دعاء لحضرته العلية وثناء لسدته السنية مذاق ان العالمين شانه خطاب رجال العالمين فشانه
والله المستعان وعليه التكلان قال الفصل الاول في ضبط معاقده اقول لما كان الغرض
ههنا ضبط معاقد علم المعاني ولم يتأت ذلك الا بضبط ما هو قيد له من الحيثية المعتبرة فيها التي ذكرها
ان رح اذ لا يتم ضبط المقيد الا بضبط ما هو قيد له مهد ذلك الاصل اولا ثم شرع الى حديث الضبط ثانيا
واذ قد عرفت هذا فنقول كما بينه ان رح يشهد بما ذكر من كون التمهيد تمهيدا للضبط قوله اعلم ان
ق الحديث يستدعي تمهيد اصل لان المستدعي لذلك التمهيد ق حديث الضبط لظهور ان المراد
من الحديث حديث الضبط وايضا قال فيما سبق وفصلان لضبط معاقده ثم اورد في كل منهما
تمهيدا وظاهر ان الكل تمهيد لضبط ما هو قيد لمعاقد علم البيان فالمناسب ان يكون هذا ايضا لضبط ما هو
قيد لمعاقد علم المعاني والحاصل ان السياق والسباق يدل على ما ذكرناه عند من له المذاق هذا
وما قيل من ان الغرض منه تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في هذين الفنين دون سايرها
سيما الذي اشترك بهما في ذات الموضوع ليس بشيء لانه ان اريد به ان الغرض منه هو تمهيد للعذر
لا للضبط فظاهر الفساد مما سبق من القراين الدالة على انه تمهيد للضبط وان اريد ان الغرض المقدم
الاهم هو ان يكون تمهيدا للعذر واما كونه تمهيدا للضبط فمقصود بالتبع ففيه انه ليس كذلك لدلالة كون
الكلام على خلافه على انه لا دلالة في عبارة الكتاب على عذر عدم ايراد ضبط المعاقد في سايرها الذي هو
جزء مدعاه كما هو الظاهر من كلامه كالنحو وغيره وان فهم منها عدم ايراد الضبط في النحو بل لا دلالة ايضا

على ايراد الضبط فيه لبيان لان المستفاد من التمهيد وما ذكر بعده ضبط التراكيب من حيث افادتها لخواص
ولو قيل يمكن ان يستفاد العذر لايراد الضبط في التمثال المشار الى هذا العذر قلت فهذا عذر آخر
غير مذكور في الكتاب وجعل قول المص تنبيه المصير الى ايرادها تحت الضبط تتمة للمقدمة المهملة لا ينفي
شيئا اذ لا يدل على عذر عدم ايراد الضبط في سائرها ولا على عذر ايراد الضبط فيه لبيان وكيف يدل على انه
تمهيد للعذر لايراد الضبط فيهما دون سائرهما بل غايته ان يدل على عذر ايراد الضبط في المعاني فقط
وذلك لا ينافي لما ذكرناه من كون التمهيد تمهيدا للضبط وانما قوله وانما لم نفصل جواب الشبهة
ان جعل دليلا كما هو الظاهر من سوق كلامه يرد عليه المنع بان عدم تفصيل جواب الشبهة المورد على المعاني لا يدل
على انه تمهيد العذر لايراد الضبط في هذين الفنين دون سائرهما اذ غاية ما يدل عليه هو ان يكون تمهيد
العذر لايراد الضبط في هذا الفن قال الش رح وايضا تؤدي مذمومة الخ وقال في كل شيء وكذلك
ان عدم تعلق النفع به في الآخرة مع انهم باعوا حظوظ انفسهم الخ اقول خلاصة الكلام في هذا المقام
ان تؤدي مذمومة ما شروا به رداءته بسبب بيع حظوظ انفسهم به يدل عليه تعلق المذمومية بالشراء
وعدم تعلق نفع به في الآخرة ولهذا كان يمكن ان مضمون لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق استبدال كتاب السحر واتيانه
واحتيانه على كتاب الله تعالى كما صرح به في حاشية الكشاف وعدم تعلق نفع به في الآخرة ولم يذكره الاستبدال كتابيا
الا بيع حظوظ الآخرة المترتبة على كتاب الله تعالى به كما انه ليس معنى بيع انفسهم الا بيع حظوظ الآخرة يشهد بذلك
سياق الآية لتفسيح حالهم ولا يخفى ان ما بيع به حظوظ الآخرة يكون في غاية القباحة ونهاية الرداءة لا يحتمل الا ان يكون
مباحا خالصا ربما لما عدم تعلق نفع به ورداءته بسبب بيع حظوظ الآخرة به فتوارد النفي والاثبات على امر واحد
بما قررناه ظهر ان بيع حظوظهم به معتبر في مضمون لمن اشتراه لانه ضمير اليه يؤيده قول الش رح نص فيه
تؤدي مذمومية ما شروا به الى مضمون ما تعلق به علموا وظهر اندفاع ما توهم من انه غير مفهوم من تلك
الجملة بل انما يعلم من الجملة الثانية وانه يحتمل ان يكون من مباح بيع به حظوظ انفسهم ولا يترتب عليه نفع في الآخرة
ولم يكن ما تؤدي من الانتفاع بعيد وانه لا يخفى ان المفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة فلم يكن تؤدي
الجملتين واحدا قال الش رح في حواشيه على المطول وفيه بحث لانهم ارادوا الخ قال المحقق علم
ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي يحصل بمجرد التأليف الخ اقول ان اراد ان منظور البلغاء
هو المعنى الزائد على المعنى التركيبي زائدا كان على المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود اولا كما هو الظاهر

سوق كلامه فرعا جاز ان يكون المدلولات الوضعية للالفاظ التي عبر بها عن المقصود من اللطائف والخواص التي
يبحث عنها في المعاني وهو ظاهر الفساد ولا يلتزمه من له المذاق في فن البلاغة كيف وان الخواص عندهم على
قسمين خطابية مبنية على مناسبات عرفية وعلاقات ظنية واستدلالية مبنية على علاقات عقلية قطعية وان
الشيخ جعل الخواص ما يفتقر في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية وان اراد به المعنى الزائد على المعنى التركيبي
وعلى المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود لكان البحث عن مثل القرب والبعد المعبرين بلفظيهما الدخول
تحت المعنى الوضعي بحثا لغويا وان اراد ان القرب والبعد وان كانا داخلين في المعاني الوضعية الا ان القصد
الى بيان القرب والبعد خارج عنها فيصح ان يبحث عنهما في هذا الفن قلنا فيمكن اعتباره في جميع الالفاظ كما بينه
الشارح رح فلا وجه لعدهما من النكت واللطائف التي يعتبرها البلغاء قال الش رح واجيب عنه الخ اقول حاصل
الجواب راجع الى المنع فانه ان قيل لا نسلم ان ما اخذ في تعريف الخبر هو صفة الكلام فلم لا يكون الخبر صفة المتكلم فلا يلزم
الدور وما نقله من انه قد بين المص في المطول بديهية صدق المتكلم وكذبه حيث قال اثبات المقدمة
الممنوعة اعني كون الموصوف صدق الخبر لكنه فاسد من وجهين اما اولا فلانه لا يلزم من ثبوت بديهته عند المص
بديهته عند صاحب التعريف واما ثانيا فلانه قد بين المص في المطول بديهة صدق الخبر ايضا حيث قال لكن العلم
بالصادق والكاذب موقوف على العلم بالخبر الصادق ثم ان التنزل عن دعوى بديهة الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى
بديهة صدق الخبر كما لا يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق المتكلم مع بديهته فلا يصح ان يحمل موقوفا
قال فاما السبب في كون الخبر الخ اقول ذكر المص اولا ان مرجع احتمال الصدق والكذب الى اتصاف الحكم
ثم قال فاما السبب بكلمة الفاء والمراد لفظ السبب فهذا اقوى دليلا ينادي باعلى صوته على ان المراد بيان
سبب اتصاف الحكم والخبر بالاحتمال مع انه تكفل لدفع السؤال المشهور على ان الاحتمال يرادف الامكان الذهني
كما صرح به الرازي في شرح المطالع في آخر بحث الجهات وفيه بحث قول الش رح هو الامكان الذهني بطريق الحصر فيما
هذا تعين لان يكون قوله فهو انما يكفي في ذكر الحكم الخ بيانا لسبب اتصافه به وظهر اندفاع ما قيل من ان
كون الاحتمال الاحتمال الذهني خلاف الظاهر فلانه لا بد ان يراد بالخبر الحكم اقول لا يشكل ان بيان السبب لاتصاف ف
الخبر بالاحتمال ليس الا بيان السبب لاتصاف الحكم به لكون الاتصاف به حقيقة للحكم الا انه ذكر الخبر بدل الحكم تنبيها
على انه يتصف به تبعا واعتمادا على القرائن الدالة على ان المراد بيان سبب اتصاف الحكم به قال الشارح وكذلك قال المحقق
ادم نحو منطلق بترك المسند اليه اقول مريداته التعبير عن المسند اليه تارة بالحذف وتارة بالترك

في العبارة

دونه على انه قصد التفنن ههنا وذلك لانه لو كان نكتة اختيار الحذف في المسند اليه اشعارا بالركنية والترك في المسند اشعارا بعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر الترك للاشعار بعدم الركنية والحاصل انه لو كان ذكر الحذف والترك ههنا للاشعار بما ذكر من الركنية وعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر عبارة تشوكلاف ما يشوبه الحذف وبهذا التقرير يندفع ما توهم من ان اختيار عبارة لنكتة مخصوصة مقصودة ها في موضع لا يوجب اختيارها في كل موضع آخر وذلك لانا لا ندعي انه لا بد من ذكر تلك العبارة بعينها حتى يمنع ويستند بما ذكر بل نقول ان المناسب لا يذكر عبارة تشوكلاف ما تشوبه تلك العبارة فتدبر والتنظير الذي اورده ههنا للتأييد وهو ليس بنظير لما كن فيه اذ الواقع في حديث آخر لا يشوكلاف لا يشوبه لفظ الرحمن فليتأمل قال انه رح ولا بد منهما في كل حال لكنه قد لا نفصلهما اقول لا بد وان يكون كل حالة مقتضية مركبة من مرجح ومصحح مغاير للوضع والعلم به اذ لا يكفي ان صح الاحضار في ذهن السامع مما يصح لايراد على اي طريق يراد اذ لولاهما لما تيسر لنا ايراده على طريق من الطرق المختلفة وظاهر انهما لو عمها بالطرق كلها لا يصلح لان يكون مرجحا لاحدها على الآخر بل لا بد من كل منهما مرجح من المرجحات وانها مغايرة لهما زائدة عليهما غير معتبرة فيما وضعت له الالفاظ فتعين ان كل حالة مقتضية لا بد وان يكون مركبة من مرجح ومصحح بعد العلم بالوضع ثم انا نبين بعض المصحح على وجه التفصيل اما في العلم مثلا فالمصحح فيه هو ان يكون حاضرا في ذهن السامع عارفا منه القصد اليه والمرجح اما في المقام او غيره على ما صرح به المص واما في الذكر فلا بد فيه ايضا من مصحح هو صحة الاحضار على وجه الذكر ومن مرجح هو كون الخبر عام النسبة الى كل مسند اليه والمراد كما فيه كما يتميز او غيره واما في التعريف فهو صحة احضاره على وجه التعيين اذ هو مصحح بالنسبة الى اقسام التعريف والمرجح فيه هو ما يكون من المقصود من الكلام افادة السامع نابتة يعتد بها واما في المضمر فهو صحة الاحضار على وجه الاضمار كما صرح به الشارح رح في الحاشية لانه بالقياس الى اقسام المضمر لا يمكن ان يرجح احدها على الآخر ففيه من المصحح بالقياس اليها والمرجح هو كون المقام مقام التكلم او الخطاب او الغيبة وكذا في المضاف فانه لا بد فيه من صحة احضاره بواسطة كونه معلوم الانتساب الى المضاف اليه كالموصول ومن عدم طريق سواه او غيره يرجح على الآخر من الموصول وقس عليه سائر الحالات المقتضية فانك اذا امعنت النظر فيها وجدتها مركبة منهما ولا يخفى عليك ان المتكلم كما يحتاج في المضاف بعد العلم بوضعه الى ان يعلم بكونه منسوبا الى المضاف اليه ليصح احضاره بذكره كما في الموصول بعينه بلا فرق بينهما وكذا يحتاج في ضمير الخطاب بعد العلم بوضعه الى كونه حاضرا معينا حتى لو اطلق على المخاطب ولم يكن حاضرا معينا لم يكن على حقيقة كما في كم الثاني بعينه

فان احتاج

فان احتاج بعد العلم بالوضع الى شيء آخر في اسمي الموصول والاشارة فليحتج فيهما ايضا فلا يتم قوله فيما عدا الموصول والاشارة غير محتاج الى شيء آخر وان لم يحتج فيهما لم يحتج في الموصول والاشارة ايضا والفرق تحكم على ان قوله ولا ريب ان الكلام في علم البلاغة لو صح بجميع مفرداته يلزم ان لا يعد كونه محسوسا مشاهدا لكونه معتبرا في جانب الوضع اذ لو اطلق على غير المحسوس لم يكن على حقيقة من المصحح كما لا يعد العلم بالعلمية منه ولو اراد من المصحح فيه صحة الاحضار بواسطة كونه محسوسا مشاهدا ان ثاب عنه سوق كلامه كل الاباء قلنا فهذا الاعتبار يجري فيما عداه كالمضمر والمضاف وغيرهما كما بيناه آنفا فلا وجه لنفيه عما عداه واما حديث التعسف في التلفيق بين العلتين المذكورتين احديهما في الكتاب والاخرى في الحاشية فلعل ذلك انما نشأ من اشتباه كان من الحروف المشبهة بالفعل من الافعال الناقصة والواقع في الحاشية هو الاول دون الثاني قال فقد ابعد عن الصواب وقال في الحاشية لان العلم بالشيء اما ان يكون وجودا اصيلا الى قوله وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا قيل المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون الوجود الظلي وجودا اصيلا لشيء اصلا لا للظل ولا لذي الظل والكل مسلم الا ان في الاول نظرا اذ لا ينقبض العقل من ان يكون الى قوله ويكون وجودا ظليا لماهية الانسان اقول المفهومات المنتزعة عن الفرد الذهني مع ابنائه نوعه دون الفرد كما هيه الانسان مثلا اما ان يكونا متغايرين بالذات كما هو الظاهر او بالاعتبار فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود الواحد قائما بشيئين مختلفين بالذات وهو باطل بديهة وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا كما قال رح باعتبار ومعدوما فيه باعتبار آخر ويلزم ايضا اتصاف الذهني بذات ذي الظل وهو محال على انا نقول تحاكم الشارح راجع الى منع لزوم كون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا وليس الغرض منه منع مجرد اللزوم كيف يجوز ان يكون شيء من مراتب الظل موصوفا بالوجود الاصيلي كيف وان الظل يمتنع الوجود عنه على انه رح لا يصلح للرد على سعد الملة والدين بل هو منع لكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا مطلقا فالاعتراض عليه يمنع عدم اتصاف الظل بالوجود الاصيلي الظلي كما يدل عليه قوله اذ لا ينقبض العقل الخ اذ هو لا فائدة فيه مجرد الجواز لا يصلح لان يكون دليلا على ان بعض ذاب المناظرة وايضا كون العلم عرضا وكيفا موجودا وجودا اصيلا مردود بان الجوهرية والعرضية باعتبار الوجود الخارجي وعليه القضية الذهنية باعتبار وجودها في الذهن وقيامها به وبهذا الاعتبار يمتنع وجودها في الخارج فلا يكون العلم عرضا وكيفا موجودا في الخارج وما قيل من ان صورة الجوهر جوهر

باعتبار انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرض باعتبار وجودها في الذهن قائمة به مدفوع
بان الماهية الماخوذة مع الوجود الذهني لما امتنع وجودها في الخارج وجب ان لا يكون عرضا كما لا يكون جوهرا
صرح به في حواشيه للتجريد واما ما نقله من ان العلم من مقولة الكيف فلعل ذلك مختص بصورة الكيف باعتبار حلوله
كما يقتضيه قولهم بان العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وان الماهية ثابتة بنفسها في الذهن
كذا نقل عن الفاضل الشريف واما على القول بالاظلال والاشباه فالعلم مطلقا من مقولة الكيف لكنه لا تنوير
عليه اذ مدار انها للوجود الذهني قوله ومع ذكره مخالف لما حققه في بحث الوجود الذهني في حل شبهة منكريه
اقول لنا ان نقرر الشبهة وجوابها على وجه يندفع به توهم المخالفة وهو انه لو كانت ماهية الحرارة مثلا موجودة
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا اذ لا معنى للحار الا ما قام به ماهية الحرارة وتلخيص الجواب ان منع الاتصاف بها
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا اذ لا معنى للحار الا ما قام به ماهية الحرارة وتلخيص الجواب ان منع الاتصاف بها
الشيء ونفسه هو الوجود الاصيل اي الوجود الظلي وهذا لا يدل على نفي الاتصاف بظلها وصورتها بحسب الوجود الذهني
حتى يكون بين كلامي الشارح مخالفة قوله وبما قررنا ظهر ان ما هو شبهة المنكرين في مقولة الاعراض اقول على ما قررناه
تقرير الشبهة الامور الاعتبارية ولوازم الماهيات ايضا بان يقال مثلا لو كان الامتناع موجودا في الذهن
لزم كون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع وكذا الجواب عنها بانا لا نسلم ان الممتنع
فيه الامتناع بل الممتنع ما قام به ذات الامتناع ونفسه والقائم بالذهن هو ظله وصورته فاللازم منه اتصاف
الذهن بظله وصورته لا بذاته ونفسه وتحقيقه ان للامتناع حصولين حصول باعتبار صورته وظله وهو
بمنزلة الوجود الظلي للموجود الخارجي وحصول باعتبار ذاته ونفسه وهو بمنزلة الوجود الخارجي للموجود الخارجي
والاول حصوله في الذهن ولهذا يتصف بظله وصورته والثاني حصوله في الفرد الممتنع ولذا يتصف بذاته
ونفسه والحق ما قررناه وعليه جمهور الافاضل والحق احق ان يتبع قوله مع انه لا شيء عليها ولا يرد شيئا
اقول الثبوت صفة الثابت والاتصاف صفة الموصوف المثبت له وظاهر ان الاتصاف يترتب على الثبوت
عند العقل يشهد بذلك صحة قولك ثبت له فاتصف به بتخلل الفاء التي للترتب فيكون ثبوت شيء لشيء مطلقا
علة للاتصاف المثبت له بالثابت سواء اقتضى ذات المثبت له من حيث هي ذلك الثبوت كما في لوازم الماهيات
او لا كما في غيرها واما ما ذكره الشارح في بحث الوجود من ان ثبوت الوجود للموضوع ليس كوجود الاعراض
لمحالها حتى يلزم وجوده في نفسه بل هو ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع انتهى فلا يقدح
بما نحن فيه لجواز ان يريد به نفي لزوم الوجود في نفسه لان سوق الكلام فيه لا ادعاء اتحاد الثبوت بالاتصاف اي

لا يلزم من ثبوت الوجود للموضوع وجوده في نفسه بل اللازم منه اتصاف الموضوع به وصدقه عليه كما
بيناه ظهر ان الثبوت علة للاتصاف وبه اندفع التوهمات واضمحل التخيلات تم الكلام
بعون الملك العلام تمت اجوبة ما اورده مولانا [illegible] عن اسولة قرن سيدي [illegible] وانا الفقير سعدي في سنة ٩٠٤

بسم الله الاعلى

قال الفاضل الشريف فيما نقل عنه ولا شك ان عدم تعلق نفع به في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم
اقول هذا شروع الى دفع السؤال الذي حاصله منع اتحاد مؤدى الجملتين بان يقال يؤدي احدهما عدم المنفعة ويؤدي
الاخرى وجود غاية المضرة والمذمومية اذ ينفك احدهما عن الآخر كما في المباحات وحاصل الدفع ان يقال ان اشتراء كتاب
السحر على كتب الله يؤدي الى انتفاء النفع في الآخرة بالكلية وهو مذمة اخروية وان بيعهم بكتاب السحر حظوظ انفسهم
ولذاتها يؤدي الى ترك حظوظ النفوس ولذاتها في الدنيا وهو مذمة دنيوية لان ترك اللذات المهمة عند النفس بسبب اشتغال
بتعلم ما لا نفع فيه يورث مذمة ومضرة في الدنيا فيكون مؤداهما واحدا وهو المذمة اعم من ان يكون مذمة دنيوية او اخروية
فيكون المراد من المذمة في قول الشريف كاف في كونه شيئا مذموما مذمة مطلقة اي في الدنيا والآخرة وظاهر ان انتفاء النفع
في الآخرة بالكلية بدون بيعهم حظوظ انفسهم غير كاف في المذمة المطلقة ولذا قال ان عدم تعلق النفع به في الآخرة
مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم كاف في كونه شيئا مذموما يرشدك الى ما ذكرنا من ان المراد بحظوظ الانفس حظوظ دنياوية
كون الجملة الاولى تاكيدا لعدم النفع لهم في الآخرة والثانية تاكيدا لمضرتهم في الدنيا في قوله سابقا ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم
لان اكثر المفسرين فسروا ما يضرهم بما يضرهم في الدنيا ولا ينفعهم بعدم النفع في الآخرة وانما اورد قوله مع انهم باعوا به
حظوظ انفسهم بعد قوله ان عدم تعلق نفع به في الآخرة مع ان قوله عدم تعلق نفع به في الآخرة يغني ان ليس له في الآخرة
نصيب من الثواب اصلا كاف في دفع السؤال المذكور تنبيها على ان المراد من اتحاد مؤدى الجملتين اتحاد نوعي لا صنفي ولا
شخصي وبما ذكرنا يندفع سؤال السائل فان قلت يندفع على ما ذكرت السؤال الذي حاصله منع اتحاد مؤدى
الجملتين لكن بقي اصل السؤال وهو عدم ورود النفي والاثبات على شيء واحد لان مؤدى ما يتعلق به العلم المثبت
على ما ذكرته المذمة الاخروية ومؤدى ما يتعلق به العلم المنفي المذمة الدنيوية قلت نعم لكن عدم العلم بالمذمة الدنيوية
يتضمن عدم العلم بالمذمة الاخروية لان المذمة الدنيوية نشأت من تركهم حظوظ انفسهم بسبب اشتغالهم بتعلم ما لا نفع فيه اصلا
دنيويا كان او اخرويا وعدم العلم بهذا يتضمن عدم العلم بعدم المنافع الاخروية فيتوارد النفي والاثبات كليهما على شيء واحد وهو
عدم المنافع الاخروية ولعل هذا هو المراد من قول الشريف وايضا يؤدي مذمومية ما شروا به ذواتهم وعدم تعلق نفع به في الآخرة
فيرجع الى المضمون ما يتعلق به علموا لمولانا شيخ سنان سلمه الله



قال صاحب المفتاح رحمه الله في كنز المسائل الموسوم بشارح أراد بقصد ذلك بيان جهات القرب والبعد والتوسط كما في ذلك هنا وذلك
وذاك زيد وقال السيد المحقق رحمه الله في الشرح فإن جعل القرب والبعد والتوسط داخلة في معاني أسماء الإشارة كان هذا الكلام لغوا
ذكر توطئة لما سيفرع عليه من مباحث الخواص وإن جعلت خارجة عنها مقصودة للبلغاء بحسب اختلاف الألفاظ في إفادة الكثرة والتوسط
كان من علم المعاني لكنه بعيد وهو إنما يشكل إذا لم يحمل اسم الإشارة على تعدد المذكور القرب والبعد والتوسط داخلة في معانيها
إنما هو من علم المعاني أيضا على الوجه الذي صرح به صاحب المفتاح ولا يكون لغوا وذلك لأن دلالة الألفاظ على المعاني بالدلالة الوضعية لا تتصف
بسبب ذلك بالحسن إلا في الواقع لكونها غير مطابقة لما يكون من الحكم ثابتا في الواقع بل لكونه مثل الأخبار الصادقة والكاذبة مقصودا في إيراد
هذا مثلا وجهان أحدهما أن يقصد بمجرد الدلالة على تقدير المتكلم والسامع على تقدير ما في الواقع ثم ينبه القصد بأن يكون
المشار إليه في الواقع والحكم عليه كذلك وأن يقصد الإشارة إلى أنه كشف أو ادعاء وهل الحكم وذلك يكون مقصودا أو جزء أحد وليس
مقصودا مع أن يستتبع حسن الكلام وهذا الاستدلال العصام ليس بمجرد الدلالة عليه بل بحسب النص الذي للإيجاز الكلام بأن يكون عليه
بأن قرينة في الواقع كشفا أو ادعاء أما وصله أن كان المعنى طلب من مريد معرفتها أنه قريب أو لا أو بعيد ما يتبع بحسب اقتضاء المقام
مثل كذا من المعنى طلب عنه ولا أن يثبت الحكم المذكور زائد على المعنى الوضعي بل يقصده البليغ بحسب ما يقتضيه المقام وأما ذلك
والبحث عنه على الوجه الأول من علم اللغة وعلى الوجه الثاني من علم المعاني وكلام الشارح صاحب المفتاح يحتمل الوجهين ولذلك أتى في هذا المقام
التنبيه الذي لا يستعمل إلا في الحكم دون التصور وأما الدلالة على المعنى الذي هو المراد وكذا الحال في غيره من أنواع المسند إليه وسيأتي التحقيق
بحسب الحد وبيان الاهتمام فإنه يدل على محو الإبهام أن يرجعوا عن هذا الظلام ولعل لذلك إشارة إلى الطريق وسيأتي
تم كلام المحشي رحمه الله

ابي الحسن يحيى بن ابي علي منصور بن الجراح الكاتب المنعوت بتاج الدين كتب في صباه الانشا بالديار المصرية مدة طويلة
وكتب الكثير وكان حظه في غاية الجودة وكان فاضلا اديبا متفننا له نظم حسن وشعر فائق ورسائل انشا وسمع
الحديث بثغر الاسكندرية المحروس على الحافظ ابي طاهر السلفي وابي الثنا حماد بن هبة الله الحراني وحدث
وسمع الناس عليه والنوى التمر الذي يلب النخل وهو مدمج في باب واحبت ذكرة وهو نثر ماشي قلبه حجر
دوجهه قمر ان نبذته صبر واعتزل البشر وان جمعته رضي النوى وانطوى على الجوى وان اشبعته
قبل قدميك وصحب خدمك وان علقته ضاع وان ادخلته الشوق ابى ان يباع وان اظهرته حمل المتاع واحسن
الافتاع وان عددت مثانيه وحذفت منه القافية كثر الجيوب واوجب التخفيف على القلاة والحديث في زيت
العظم البخر ووقت النخ الكدر وجمع بين الحسن العقبي وتبع الاثر بعيدا وان فصلته دعا لك وابقى ما ان ركبته
هالك وربما بتغفل آمالك وكثر مالك واهلك بعد الهلاك بمالك والسلام قلت وهذا اللغز
قد يقف عليه من لا يعرف طريقها فيعسر عليه تفسيره ويحتاج الى الايضاح فاقول اما قوله ماشي قلبه حجر فالمراد
قلبه دوي وهو نانا اذا قلبنا هذه الحروف كلها فيها حجر وهو الحجر ووجهه قمر يريد انه مستدير كالقمر
وقوله ان نبذته صبر واعتزل البشر فالبشر جمع بشرة بالاذن اذا القي الرطب عنه صبر واعتزل بشرة الرطب
لانه المنع فهو يصبر ويعتزل المكان الذي كان فيه وقوله وان اجمعته رضي النوى فالنوى لفظ مشترك يقع على البعد
وعلى نوى التمر وعادتهم في بلاد الرواح ان يطحنوا نوى التمر والرطب والبسر ويعلفوه البقر وقصده هنا النوى
فان الترطيب اذا خرج من العضد او الرذن يقلع لا يمكن فارغ الجوف ويرضى بالنوى الذي هو البعد عن صاحبه
ويقولون فلان يرضى بالنوى اذا كان فقير الا كرما بقنع بما يمكن في مقر النوى وهذا يفعله اهل الحجاز والبلاد
المجدبة كثيرا لقلة الاقوات وقد استعمل صاحب اللغز لفظ النوى في هذين المعنيين وهذه هي التورية وقوله وانطوى على
الجوى فالجوى الحلق واذا كان فارغ الجوف لم يخل الجوف وقوله وان اشبعته قبل قدميك والمراد بالاشباع هنا الترطيب
فانه صاحبه اذا الترطيب لا جوفه ويكون دون القدم فاذا قبلها وقوله وصحب خدمك فيه تورية لانه قال والخدم جمع خادم وهذا الجمع

الاستعمال

الاستعمال للمفرد الواحد فانه لا يعد فاعل وجمعه فعل الا في الفاظ يسيرة مثل خادم وخدم وغائب وغيب وحارس
وحرس وجامد وجمد وغير ذلك وهو موقوف على السماع والخدم جمع خدمة وهو سير يشد في رسغ البعير ثم يشد اليه
سريحة البغل وبه سمي الخلخال خدمة لانه ربما كان من سيور يركب فيه الذهب والفضة ويجمع على خدام ايضا وقوله وان علقته
ضاع هذا فيه تورية ايضا فان التغليف الكحل بالسخلاف والتغليف استعمال الطيب ايضا وقوله ضاع فيه تورية
فانه يقال ضاع الشي من الضياع وضاع الطيب اذا عبقت رائحته وقوله وان ادخلته الشوق ابى ان يباع فالشوق جمع
ساق وفيه التورية ايضا لان الشوق موضع البيع والشرى والشوق كما ذكرناه وقوله ابى ان يباع لان العادة لا تباع
الا اذا اخرج من العضو الذي هو فيه ولا يباع قبل الاخراج فانه قبل الاخراج ابى البيع وقوله وان اظهرته حمل المتاع
واحسن الامتاع لهذا ظاهر لا حاجة الى تفسيره وقوله وان عددت مثانيه وهو الميم وحذفت منه القافية وهي الكاف بقي الكر بل
وهو يكثر الجيوب لانه يوجب التخفيف في الصلاة للمصلي لانه وقوله والحدث في العظم النخر والعظم النخر يابس
لانه اسم للمصلين وهو مصدر لفعل عم وكذلك النخر لانه اسم للمصيب وهو مصدر لفعل نخر فالاذن في وقت علو الكبر
يحصل النخر والقلق واذا اخرج خلص منه حصل الكدر والاذى وقوله وجمع بين الحسن العقبى وتبع الاثر تفصيل المقابلة
بين الحسن والنفع ولا شك ان عقبى النجار والدمل حسنة والحكي الاثر الذي يبقى في المكان وهي دقيقة وان فصلته دعا لك
معناه انك اذا انفصل احد النصفين وهو لفظ الترطيب من النصف الاول فالنصف الاول منه قم وهو دعا للاذن
بالدوام وقوله وابقى ما ان ركبته هالك فان الباقي منه لج واللج هو البحر وان كان النصف هو الترطيب مخففا لج البحر
شيئا لكنهم يغتفرون مثل هذا في الالغاز والتصاحيف والاحاجي والابيات وقوله هالك اي ركوب البحر
هايل فلهذا قال هالك وربما بلغك آمالك لانه يوصل الانسان الى الموضع الذي يقصده وقوله وكثر مالك معناه اذا كان
الانسان تاجرا وقوله واهلك بعد الهلاك بمالك لان المساكين كما قال تعالى واما السفينة فكانت لمساكين
يعملون في البحر فهي عون لهم على حاجتهم وسد خلتهم وما كل الشيء على فهمه والله اعلم قلت وقد للنووي في لغات
لغز بضم اللام وسكون الغين ولغز بفتحهما والغوز بضم الهمزة وكسر اللام وضم الغين ولغيزا بضم اللام وفتح الغين مع
التشديد

مثل الاول الا ان العين مضموم مفتوح دال الالف ممدودة والله اعلم ورايت في مجموع بخط بعض اصحابنا الفضلا
يستمن ويس اليم احتركني الى البيضا اقلهم من كثير تنفر اليها بسوا هيئتي بي وهي من الانظار غبار اذى في اثنا علة ع
وكانت ولادة المذكور في ليلة السبت خامس عشر شعبان سنة اثنتين واربعين وخمسماية وتوفي في خامس شعبان سنة
ست عشرة وستماية بدمياط والعدو المخذول كان هاجم ان العدو ملك دمياط يوم الثلثا الحادي والعشرين من شهر
المذكور والله اعلم ونقلت من خط الشيخ شمس الدين ابي طالب محمد بن علي المعروف بابن الخيمي الكاتب نزل دوالكفر العدو
نزل قبالة دمياط يوم الثلثا ثاني شهر ربيع الاول سنة خمس عشرة وستماية ونزل البر الشرقي يوم الثلثا سادس عشر ذي القعدة
من السنة واخذ الثغر يوم الثلثا السادس والعشرين من شعبان سنة ست عشرة واستعيد منهم يوم الاربعا التاسع
عشر من رجب سنة ثماني عشرة وستماية ومن نزولهم عليها الى ان انفصلوا عنها ثلث سنين وثلثة اشهر وسبعة عشر يوما
ومن الاتفاق العجيب نزولهم عليها يوم الثلثا واخذهم لها يوم الثلثا وملكهم لها يوم الثلثا ودخولهم الى البر الشرقي
خروجهم منه يوم الثلثا ولفظ دمياط سرياني واصلها بالذال المعجمة ويقولون ذمط ومعناه القدرة الربانية
وكانه اشارة الى مجمع البحرين العذب والملح والله اعلم انتهى

الحمد لله منور العالم وكاشف ظلام الظلم بانوار الشرع المضيئة وموضح الحلال والحرام بالآيات البينة
ومظهر الاسلام بمحمد خير البرية صلى الله عليه في كل بكرة وعشية اما بعد فالزاهد العليه [illegible] مالك الرضى
وبعد فان الدنيا دار شرور وبوار والآخرة دار سرور وقرار فالعاقل الذي يصدر الزوال
ويشرع الاستبدال والآجال الاخرة خير وابقى واتعب نفسه للانفصال والاسفار والدنيا مزرعة حصادها
في العقبى فمن يطهر زكاتها يوم الطامة فالعاقل العز العاقل من سار كبعض رغبة قبل نزول
الموت وحلول الآجال فقدم لنفسه زاد التقوى ومحاسن الاعمال والوقف خير جار وخير جارية
يتجدد مواردها في حالة الثقال الفنا وطوى الثمار ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واتم النفس صلى
الله عليه وعلى آله الطاهرين اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا عن ثلاث علم ينتفع به وولد صالح يدعو له
وصدقة جارية وما ورد عن النبي الاعز الاكرم في ارباب العلم اصحاب الحكم والمدارك الحسان
والركاب جمع علم انه الحكم الآن دهرا فناه وما الدهر الا بلاه وما تصدق به فذاك انقاه والدنيا
لعلها منقطع باقي بارزها وانها تودي باوارها ورأى الرجوع الى العقبى مقتضيا وتوقي الاخبار
ما يبقى ما هذه في العقبى اثامه واهل الهاوية دوامه وطلبه الطريق زادا والمستقر عمله وتوخى
منه حاضره وطوى عزمه نقوما الى العقبى وطلب لرضاء الكريم وطمع النوال الجسيم ما بيلي وجهه لكم
وكسبه وجوده وذلك

لما دخل لله بالمنتهى من الخراج وحصل حاصل الاسفار خراج النفح وساعدته الساعات الابدية دوالفه
اللادوار السعيدة فكر في عواقب الامور وتدبر في حوادث الايام والشهور وعلم ان الوصال الى باب الملوك
وذراه وما قدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله
فان هذا السواد عين الحصيل الوقف وكل شروط وحل بيراه ثبت عندنا صح لدي وتبين وكفى من بيتي
ما عرفناه النوع المذكور فيه هو المعتبر الى الله النبي محمد مولانا افضل الخلق عليه الصلاة والسلام منه تفضيلا النبي

ينبغي ... [illegible]

الحمد لله مبدع اصناف البدائع ومودع الطاف الصنائع الذي اوزع شكر نعمه كل منيب طائع واودع حكم
ملكه السبع الشداد احمد على اصناف المسابغ واوصافه السابغ الشايع واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة اتخذها السرور الفجائع وذخرا لليوم الفارع القارع واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بنور ساطع
وحق قاطع وبرهان ساطع وبيان لامع وكلام جامع صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الاخيار الزاهر الطالع
صلوة تكون عليهم رحمة دائمة ما جاد الغيث الهاطل والسحاب الهامع وبعد فقد وضح عند ذي الكامل ...
المهذب العاقل من الكلمة العاقل والنصح الكامل ان الدنيا الدنية مادي الكثير ومثوى البلية دار زوال
لا دار قرار محدود بالفنا مملوة محنها بالتنغيص والشقا جانب ان مزرع السنة ومزرع الشرب واقتبل
اولادها بالغطب ويرضع منها ملامة فقطع وانما مزرع حصاد ودها نوم النعيم ومن يطهر زكاتها يوم الطامة اكلا
فيها من لبث ولا جار عبيد العقبة من ورثها خزانته ومن طلبها فاته ومن تجنبها اتته سلامتها فيها
ومتبعها يعود الى الندم فالعاقل من لا ركن الى لذاتها المنتهية بالتحرم ولا يميل الى حسرة تاتها المعقبة الغم ... تحسبه
ايمان وما هدا تاتها ومخالفة من حكمه الحكيم ودخل المدارك الحليله وطوى كل هواها وخضوعها واتبع السير الى الحق نفاقه
ودموعا الطاعة ساعاه وشرى ادخار الزاد واتقوى على اساس العلم والعبادة ليوم المرجع والمعاد
واعتبر بالوعد والايعاد عن دولة العلم ... ان نهاه بجهد كل الاجتهاد
وامعن النظر بصيرة الفؤاد

السلطان الاعظم والخاقان المعظم ظل الله في العالم مولى ملوك العرب والعجم ناشر الايادي والنعم باسط احسنه
الامن لاهل الايمان العادل بعون الله الملك المنان ان الله يامر بالعدل والاحسان الارض والفصل والرض
المشرف بتشريف قوله تعالى الذي جعلكم خلائف في الارض محيي آثار العدل والفضل مؤسس المدارس والمساجد
رافع ارباب الدين الى ذروة الكمال فانهض على الله الى حقيقة القهر والاذلال معين الحاكم ركن المطلين حامي نفسه
الاسلام والمسلمين ناصر عباد الله رب العالمين سلطان الاسلام وخاقان ابي الفتح ابو النصر سلطان البر والبحر ابو المظفر

عادتنا عدم ... وطبي ... العنف عن ...

كان يهوديا فاسلم آخرا

اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر واى اصل المجذور
والمربع ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك اى اصل واى اصل المكعب
فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

قوله كالصم والمنطقة وغيرها المنطوق يطلق على معنيين احدهما الجذور
وهي العدد اى اصل مضروب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور
التسع التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن هنا المنفصل
الاولية والتركيب اى كون العدد كثيرا لا يعده الا الواحد وكونه كثيرا يعده
غير الواحد ايضا [illegible]

تيمنا باسم العلي

قال المص وان شئت فعليك بكلام رب العزة ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا
به انفسهم لو كانوا يعلمون كيف تجد صدره يصف اهل الكتاب بالعلم اي بانهم علموا ان من اشترى كتاب السحر والشعبذة
اي اختاره على كتاب الله ليس له في الآخرة نصيب من الثواب اصلا على سبيل التوكيد القسمي ويجد آخره ينفيه عنهم
فان قلت جاز ان يكون متعلق العلم المنفي مضمون قوله ولبئس ما شروا به اي باعوا به انفسهم فلا يتوارد النفي
والاثبات على علم واحد قلت مساق الكلام لتقبيح حالهم يقتضي تعلق يعلمون بما تعلق به علموا وايضا مؤدى
مذمومية ما شروا به رداءته وعدم تعلق نفع به في الآخرة فيرجع الى مضمون ما تعلق به علموا قال الفاضل الشريف
ههنا في الحواشي ولا شك ان عدم تعلق نفع به في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم كاف في كونه شيئا مذموما
فلا يتجه ان يقال اللازم من عدم نفعه في الآخرة ان يكون مذموما كالمباح مثلا فلا يكون مؤداه راجعا الى ما تعلق
به علموا بل اخص منه قال المعترض المستفاد من الآية الكريمة ليس عدم تعلق النفع به في الآخرة حتى يكون
كالمباح بل عدم تعلق نفع ما لمن اشتراه بل كون الاشتراء علة لانتفاء النفع في الآخرة بالكلية بناء على
تعليق الحكم بالوصف يدل على علية والظاهر ان المباح لا يكون كذلك وانه كاف في كونه شيئا مذموما بلا ضم
شيء غير مفهوم من تلك الجملة اعني بيعهم به حظوظ انفسهم فانه انما يعلم من قوله ولبئس ما شروا به انفسهم لا من [illegible] الى ههنا
عبارته ونحن نقرر لك كلام الشارح اولا حتى يتبين لك جلية الحال ويتضح لديك حقيقة المقال فنقول قول
الفاضل الشريف وايضا مؤدى مذمومية ما شروا به يريد انا لو سلمنا ان متعلق العلم المنفي مضمون
قوله ولبئس ما شروا به انفسهم فشهادة الآية الكريمة باقية لان مؤداه راجع الى ما تعلق به علموا فيتوارد النفي والاثبات
على علم واحد في المآل وذلك لان مذمومية ما شروا به المفهوم من كلمة بئس اما ان يكون احد مراد انه في نفسه حيث كان مؤلفا
من الكاذيب الباطلة والحيل المزخرفة [illegible] او كونه عدم تعلق نفع به اي بما شروا به انفسهم اي بذلك الرديء الذي هو معلوم
مضمون شروا به انفسهم فيرجع مضمون تلك الجملة الثانية الى ما تعلق به علموا وهو انه ليس له في الآخرة نصيب من الثواب اصلا
وذلك لان بيعهم حظوظ [illegible] بامر رديء لا يتعلق به نفع في الآخرة يستلزم ان لا يكون لهم في الآخرة نصيب من الثواب اصلا انفسهم صح
كما لا يخفى وقال الفاضل الشريف ههنا ولا شك ان عدم تعلق نفع به في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم يوجب بل
ويكفينا في ذلك اعتبار الكلام فقط اذ لا شك ان عدم تعلق نفع به مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم اي مع ما استفاد
من الصلة صريحا كاف في كونه شيئا مذموما حيث يرجع مؤداه الى مضمون الجملة الاولى وهو انه ليس له نصيب من الثواب
اصلا وذلك لان شيئا لا يتعلق نفع في الآخرة اذا بيع به حظوظ الانفس يكون سببا للحرمان عن المثوبات الاخروية بالكلية

وهو ظاهر انه لما بين رجوع مؤدى الجملة الثانية الى مضمون ما تعلق به علموا اراد ان يقول فلا يتجه ما قيل من ان قوله كيف يرجع
الثانية الى الاولى وهو اخص منه بناء على ان مضمون الاولى عبارة عن عدم النفع له في الآخرة وهو اعم من ان يكون مذموما
بحيث يكون له مضرة في الآخرة ككتاب السحر او لا يكون كالمباح والثانية عبارة عن مذموم لا نفع له في الآخرة وجه
الرد ان حاصل الاولى كما ذكر فان معنى قوله لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق هو انه ليس له في الآخرة نصيب من الثواب
اصلا وهذا غاية المضرة ونهاية المذمة في الآخرة فلا يشمل المباح ومضمون قوله ولبئس ما شروا به راجع الى الاولى فيتوارد
النفي والاثبات على علم واحد وهو المطلوب هذا فظهر من هذا التقرير ان قوله في الحاشية ولا شك الى آخره بيان
لرجوع مؤدى مذمومية ما شروا به الى ما تعلق به علموا لا تحقيقا لمعنى الجملة الاولى وتتميما له بضميمة كما فهم
هذا المعترض بقوله بلا ضم شيء غير مفهوم من تلك الجملة اعني بيعهم به حظوظ انفسهم فانه انما يعلم من قوله ولبئس ما شروا
به انفسهم لا من السابق من مراحل عن تحقيق المقام والوصول الى المرام فانه انما يستقيم لو كان قوله ولا شك الخ بيانا وتتميما
لمضمون الجملة الاولى وليس كذلك كما عرفت وبالجملة ان الفاضل الشريف قد حقق وصرح اولا ان معنى قوله
ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق هو انه ليس له نصيب من الثواب اصلا ثم بين رجوع القول الثاني الى
الاول ليتحد مورد النفي والاثبات ولم يقل ان معنى القول الاول عدم النفع في الآخرة بحيث يكون كالمباح ثم يضم به
بيعهم حظوظ انفسهم ليفيد المذمومية في الآخرة حتى يعترض عليه بان المستفاد منه ليس هذا بل عدم تعلق نفع
ما والمباح ليس كذلك وانه كاف في كونه مذموما بلا ضم شيء اجنبي هذا ولا يخفى ان امثال هذه الاوهام انما نشأت من
سوء الفهم وقلة التدبر في الكلام ابا كل والتعسف بدون استيضاح المقام فتفتضح لدى الخواص والعوام
قال الفاضل الشريف في قول المص الا ترى ان الكل الاول [illegible] ابطل الكل الاول بان صاحبه حين اراد تفسير بتصوير
الصدق والكذب المأخوذين فيه اخذهما نوعين من الخبر فصار حده دوريا واجيب بان المأخوذ في حد الخبر هو
الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر وما اخذ في حد الخبر صفة للمتكلم قال المعترض يمكن دفع المص بانه
تدبير فيما سبق بداهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال يصدقون ابدا في مقام التصديق [illegible] ونبه عليه ببداهة الخبر
ثم ان التنزل عن دعوى بداهة صدق الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى بداهة صدق المتكلم فقد بني على بداهته ولم يحتج
الى التعريف ولم يعرض صاحب التعريف الصدق والكذب وحاول ان يحملا على صفة الخبر بناء على توقف معرفتهما على معرفة الخبر
لكونهما من الاعراض الذاتية له مع انه لا ثالث له الى هنا عبارته فنقول في قوله التنزل عن هذا لا يوجب عن ذلك
مبني على بداهته بحث لان الظاهر انه يوجبه وذلك لان نظرية جزء من اجزاء المفهوم توجب نظرية ذلك المفهوم ولما كان [illegible]

الصادق هو المتكلم بالخبر الصدق لان الخبر الصدق جزء من مفهوم الصادق فاذا تنزل وفرض علم بداهة
جزء من اجزائه اعني الخبر وصدقه يلزم بالضرورة ان لا يكون مفهوم الصادق بديهيا ويلزمه علم بداهة صدق
المتكلم لما تقرر عندهم ان النظرية والبداهة في المشتقات ترجعان في الحقيقة الى ماخذ اشتقاقها ثم لما لم يبق صدق المتكلم
على البداهة فاذا توقف صاحب التعريف الصدق مثلا بانه الخبر عن الشيء على ما هو به اما ان يحمل على صفة المتكلم او على
صفة الخبر وظاهر انه لم يجز حمله على الاول فوجب حمله على الاخر دفعا للدور الذي اورده المص ويصح كلام المجيب بلا اشتباه
فظهر مما قررنا ان كلام هذا المعترض اعني قوله فقد بقي على بداهته وقوله يجب ان يحملا على صفة الخبر كلاهما في غاية
السقوط ونهاية البطلان كما لا يخفى على ذي حسكة قال الفاضل الشريف وذكر الحذف في المسند اليه والترك
في المسند تفنن في العبارة لا يخفى ان التفنن لما كان هو اللطف المناسب لسياق كلام المص حمله عليه مع ان الترك
بحسب مفهومه يعم القسمين اعني ما ترك اصلا وما ذكر ثم ترك ذكره ثانيا نعم دلالة الحذف على القسم الثاني بحسب الاستعمال
اظهر من دلالة الترك عليه فبالنظر الى هذا يمكن حمل كلام المص ههنا على ما ذكره سعد الملة ولهذا نقله على سبيل القول
بقوله وقد يقال من غير تعرض ودخل فيه عليه في كلام الشريف ما يدل على وجوب الحمل على التفنن بحيث لا يجوز التوجيه
الاخر حتى يرد عليه ان يقال اختيار عبارة لنكتة مخصوصة في موضع لا يوجب اختيارها في موضع اخر قال المص
في الفرق بين طلب الاستفهام وطلب الامر والنهي ان الاول طلب نقش في الذهن لما هو في الخارج والثاني طلب مطابق
في الخارج للنقش الذهني واعترض عليه بنحو علم الانسان وكونه قائما فانه طلب نقش مع انه امر واجاب عنه الفاضل
الشريف بان الاستفهام طلب حصول النقش في ذهن الطالب وما ذكره طلب لحصول النقش في خارج ذهنه اعني ذهن
مخاطبه فلا اشكال ومن زعم ان المطلوب بالاستفهام ان يوجد الشيء في ذهنك وجودا غير اصيل وبنحو اعلم ان يوجد الشيء
في ذهن المخاطب وجودا اصيلا فقد ابعد عن الصواب وقال في حاشيته لان العلم بشيء اما ان يكون وجودا اصيلا لذلك
الشيء او لا يكون وعلى التقديرين لا فرق بين علم المتكلم وعلم المخاطب ثم قال فان قلت تصور البخل لا يقتضي اتصاف
الشخص بالبخل بل يقتضي كونه متصورا له عالما به وليس ذلك الا لان البخل موجود في ذهنه وجودا غير اصيل وتصوره العلم
به موجود فيه وجودا اصيلا قلت تصور الشيء وجوده ظلا لذلك الشيء وكما ان قيام الشيء بالنفس في وجوده العيني
يقتضي اتصافها بعينه كالبخل والشجاعة القائمين بالشخص لا اتصافها بظله اعني العلم به كذلك قيامه بها في وجوده الظلي
يقتضي اتصافها بظله اعني العلم به لا اتصافها بعينه وقد يكون للظل ظل كما في العلم بالعلم بالشيء فيقتضي اتصافه وقيام
بظل الظل لا بالظل ولا بالعين وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا يعني انه لا يكون
موجودا

موجودا وجودا اصيلا بقيت الى ذلك الشيء الذي هو البخل حتى يصح ان يقال المطلوب بنحو اعلم البخل مثلا ان
يوجد الشيء اي البخل في ذهن المخاطب وجودا اصيلا ويؤيده ما وقع في كثير من النسخ وليس يلزم من ذلك ان يكون في شيء من
مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا وبهذا التوجيه يظهر الارتباط بين الحاشية والشرح كما لا يخفى فلا يرد عليه ان
يقال المفهوم من هذا الكلام ان الوجود الظلي لا يكون وجودا اصيلا للشيء اصلا وبما ذكر يظهر انتفاء ان قول
المعترض لو لم يكن لمرتبة من مراتب الظل وجود اصيل لزم ان لا يتصف الذهن به كلام في غاية البطلان فانه مبني
على ما فهم من كلام الشريف ذاهلا عن السباق والسياق والمبني على الفاسد فاسد فعليك بالتثبت على ما
قلنا هذا قال المعترض ان مادة شبهة المنكرين هي مقولة الاعراض اعلم ان من انكر الوجود الذهني بنى
كون الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء مطلقا سواء كانت من الجواهر والاعراض او في غيرهما من الاعتباريات
فحاصل كلامهم على ما هو اللائق بدعوى المدعي انه لو كان الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء يلزم ان يتصف
الذهن بما انتفى عنه من الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع والتركيب وغيرها لكن اللازم باطل لان انتفاء
الاعراض المحسوسة عن الذهن ظاهر جليا وفرد المتاخرون شبهتهم بلزوم كونه حارا باردا وكونه فاذا اجيب
كما نقض بتقريرهم هذا لا ينبغي ازالة الاشكال بالكلية لجريان اصل الشبهة في الامور الاعتبارية وهو ظاهر فتخصيص كلامهم
بمقولة الاعراض قصور في الكلام وتعسف بعيد عن المرام فلا تكن من القاصرين قال المعترض واما الامور
الاعتبارية ولوازم الماهية فلا دخل لها في الاتصاف بها بل من جانب الموصوف فقط يرد عليه ان اتصاف الموصوف
بصفة في نفس الامر وان لم يقتض وجود تلك الصفة فيها على ما قال بعضهم لكن التحقيق المبين في هذا المقام هو انه
لا بد فيه من ثبوت ما لها في الجملة حتى يتصف هو بها كيف واتصاف الموصوف بصفة في نفس الامر لكونه نسبة تقتضي
طرفين متمايزين في نفس الامر يتوقف على تحققهما وتمايزهما في نفس الامر وهما وصفان ثابتان لهما حيث يقتضي ثبوتهما
ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ونحو اي الاتصاف نسبة ثبوتية بين الصفة والموصوف متوقفة
عليهما متاخرة عنهما بالذات فلا يصح ان يقال لا دخل لها في الاتصاف كما لا يخفى قال المعترض في رد كلام الكمال
لان ما يكون بمثابة الخارجي في الامور الاعتبارية هو وجوده وثبوته لموصوفه وهو عين الاتصاف به لا امر اخر وعليه
وكذا ما قال في الرد على الفاضل الشريف لان قيامه به عين الاتصاف به لا علة مقتضية له فنقول لا يخفى عليك
ان ثبوت الوصف لموصوفه وكذا قيامه به حالة قائمة بالوصف واتصاف الموصوف بصفة حالة قائمة بالموصوف
فان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنه الا يرى ان ثبوت البياض للثوب وقيامه به وصف البياض دون الثوب

وكذا اتصاف الثوب بالبياض وصف الثوب دون البياض فكل واحد منهما غير الآخر وبهذا زعم في نفس الامر كيف
يقوم كل منهما بمحل على حدة فكيف يصح ان يقال ثبوته لموصوف وكذا قيامه به هو عين اتصاف الموصوف به بحيث لا يصح
التعليل بينهما بل نقول ان الامر كذلك في الاعراض ايضا فان اتصاف المحل بالبياض مثلا انما يترتب على تحيزه
على وجهه وثبوته لموصوف لا على ثبوته في نفسه كما لا يخفى على الذهن السليم والطبع القويم هذا واما ما وقع في بعض
المواضع من ان ثبوته لموصوف هو اتصافه فهو من قبيل المسامحات المشهورة حيث يجري احد الشيئين على الآخر
لما هو بينهما من شدة القرب وكمال التلازم باللزوم الواضح كما لا يخفى ۞ هذا آخر ما تيسر للبال الفاتر بفيض الملك القادر
ورقه اضعف العباد يعقوب بن سيد علي عفى عنهما الملك العلام والمؤمنين اجمعين آمين ۞

كتبه الفقير سودي ... غفر له ولوالديه تم في شهر صفر
المنتظم في سلك شهور سنة ٩٠٢
في بلدة قسطنطينية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ جار الله العلامة الحمد لله الذى انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما وصف الله سبحانه بعد الدلالة على انحصار جنس الحمد فيه بانزال القرآن و تنزيله وما اجرى فيهما به رعاية لبراعة الاستهلال وتنبيها على انه نعمة جزيلة يستحق ان يحمد عليها وذكر للقرآن اوصافا كالية تناسب اعجازه الذى سيصرح به وتشتد من اعضادكونه نعمة محمودة ولما كانت هذه الصفات دالة على حدوث القرآن كما هو مذهبه وكان مفتخرا باظهاره وتقويته ومعتنيا بايراده فى هذا الكتاب وتمشيته ومن ثمه سمى كتابه هذا بكتاب العربية والعصبية اشار اليه بجملة اعتراضية وهذه جملة من مقاصده سينلى عليك تفاصيلها فنقول وبالله التوفيق روى ان الواقع فى نسخة الاصل خلق مكان انزل ثم غيره المه فان صح ذلك فالتغيير لفوايد الاولى ان الخلق اذا انسب الى ماهو من جنس القول قد يراد به معنى الاختلاق والافتراء يقال خلق هذا الكلام واختلق اى افترى وبه فسرت المعتزلة وما ورد فى الحديث من ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اى غير مفترى عليه فلا يحسن استعماله فى هذا المقام الثانية ان يكون القرآن مخلوقا وحادثا لما كان امرا شنيعا عند الخصم اراد ان يكتمه فى صدر كلامه ويظهره بعد سوق مقدمات مسلمة عند الخصم مستلزمة للحدوث فى نفس الامر فان ذلك اقوى فى استدراجه الى التسليم من حيث لا يشعر به الثالثة الاحتراز عن التكرار اذ قد حكم بحدوثه وكونه مخلوقا فيما بعد الرابعة ان الانزال ادخل فى كون القرآن نعمة علينا لتأخره عن الخلق الخامسة ان المتعارف الحمد على انزال القرآن فقد ورد فيه دون الحمد على خلقه السادسة ان انزل احسن وفاقا مع نزل لما بينهما من الصيغة الاشتقاقية السابعة ان فى الجمع بين الانزال والتنزيل اشارة الى كيفية النزول فان الانزال اذا قوبل بالتنزيل الدال على التدريج بواسطة ما يدل عليه من التكثير يتبادر منه الانزال دفعة وقد روى ان القرآن انزل جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخ

26

ثم نزل الى الارض نجوما فى ثلثه وعشرين سنة كذا الحوادث فان قلت الانزال تحريك من علو الى سفل كما ان النزول حركة منه اليه ولا يوصف بالحركة حقيقة وبالذات الا المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما تركب منها دون الاعراض سواء كانت قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سيالة يمتنع فيها ذلك كالصوت الذى هو جنس الكلام فكيف تصور انزال القرآن وتنزيله قلت ذلك بناء على متعارف اهل اللغة من وصف الكلام بما يوصف به مبلغه حيث يقولون نزل الينا من الفقه حكم الامير وكلامه على سبيل المجاز وصاحب الكشف حمل وصفه بالتنزيل من هذا القبيل وحمل الانزال على اظهاره فى اللوح المحفوظ زاعما ان للقرآن حركة معنوية وهى الظهور بعد الكمون لا زمانا بل ذاتا وان الحركة من الاعلى رتبة وشرفا لان علو مرتبة الموجد تعالى والقلم الاعلى على اللوح لا يخفى وتفسير كلامه على ما نقل منه ان القرآن كان كامنا فى العلم الالهى ثم اظهره الله تعالى بواسطة القلم الذى هو العقل الاول فى اللوح المحفوظ الذى هو نفس الكل وهذا الظهور ليس بزمانى لان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو متاخر عما ذكر بمراتب ويرد عليه انه مبنى على قواعد الفلسفة وان كونه فى علم الله تعالى لا بد وان يكون ازليا فاذا لم يتاخر الظهور فى اللوح عن الكمون زمانا بل ذاتا كان ازليا اذ لو كان حادثا لكان متاخرا زمانا اتفاقا فيلزم قدم اللوح والقلم ايضا وذلك باطل قطعا والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى الجمع يقال قرات الشىء قرآنا جمعته وبمعنى القراءة قرات الكتاب قراءة وقرآنا ثم نقل الى هذا المجموع المقروّ المنزل على الرسول عليه السلام وهو المراد ههنا وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين بعض اجزائه الذى له نوع اختصاص به قيل لما كان اثبات القرآن بالشرع وقد دل الشرع على اتصافه بصفات توجب حدوثه وكان مقصود المصنف تقرير ذلك الحادث صدر كتابه ببعض تلك الصفات مراعاة لبراعة الاستهلال ودلالة على اثبات ما هو اشهر مقاصد المعتزلة فى علم الكلام وهو مسئلة حدوث القرآن وفيه نظر اما اولا فلانه

بثبت ولم ؟

فلان القرآن عند المصـ هو هذه العبارات المنظومة وهي معجزة اجماعا ومن شرط المعجزة
ان تكون صادرة من الله تعـ لانها تصديق فعلي منه يجري مجرى التصديق القولي كما بين في
موضعه فهذه المعجزة ما لم يعلم انها من الله تعـ تصديقا لمدعي الرسالة لم تثبت النبوة التي
يتفرع عليها الشرع فكيف يجوز اثباتها به وتفصيله ان وجود العبارات معلوم حسا
واعجازها يعلم اما ذوقا سليقيا او مكتسبا واما استدلالا وباعجازها يعلم انها ليست
بكلام البشر وانها كلام خالق القوى والقدر كما نص عليه العلامة فيما بعد فتكون معجزة
من عنده دالة على صدق مدعي النبوة فالعلم بثبوت الشرع يتوقف على العلم بثبوتها واعجازها
وكونها من الله تعـ فلا يصح اثبات شيء من ذلك بالشرع لا يقال نحن نثبت الشرع بمعجزة
اخرى ثم نثبت به القران او نثبته ببعض القران ثم نثبت به البعض الآخر لانا نقول الاول
لغو محض لانه بناء للشيء على ما هو دونه فان القران ابهر المعجزات واظهر الدلايل والثاني تحكم بحت و
والتشبث بامثال ذلك كتمسك الغريق بما لا يجديه نفعا اذ لا يشتبه على احد ان المعجزة لان
يثبت بها الشرع لا لان تثبت بالشرع نعم اثبات القران بمعنى الكلام النفسي عند القائل به انما هو بالشرع
واما ثانيا فلان اتصاف القرآن بالتأليف والتنظيم لظهوره حسا مما لا استغناء من دلالة الشرع
عليه واعلم ان للمعتزلة على حدوث القران دليلا عقليا وهو تركبه من اجزاء يمتنع اجتماعها في
الوجود كالسيالة تقريرا ودليلا سمعيا هو كقوله تعـ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فالاول
استدلال على حدوثه بما علم اتصافه به عقلا والثاني استدلال عليه بما ورد في الشرع ودل على حدوثه لا على
اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهمه هذا القائل فان قيل لو كان القران حادثا لم يكن قائما بذاته
تعالى لامتناع قيام الحوادث بذاته فلا يكون كلاما له قلنا انهم يجوزون قيام كلام الله بغيره ويقولون
هو متكلم بمعنى انه موجد للكلام لا انه محل له ويرد عليه ان المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك
والاسود من قام به الكلام لا من اوجده ومن ههنا سطع برهان على اثبات الكلام النفسي والكلام
في اللغة اسم جنس يقع على القليل والكثير وحده ابو الحسين بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع

عليها وقد نزله وتعالى القاصد عن قادر واحد وفي عرف النحاة يطلق على ما يفيد فائدة تامة ولهذا
اريد به ههنا المعنى الاول الذي باعتباره يوصف صاحبه بانه متكلم مقابل الاعجم والاخرس
قوله كلاما مولفا اما حال موطئة كما صرح به الزمخشري في قوله انزلناه قرآنا عربيا
واما حال مؤكدة تقرر مضمونه القرآن خصوصا على زعمه ولا بعد في مجي المؤكدة بعد الجملة
الفعلية واما النصب على المدح او على البدلية ففيه فوات الملايمة مع ما ناظرها في
القرينة الاخرى اعني منجما على الحالية قوله مولفا منظما التأليف جمع الاشياء
متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفة واريد به مطلق التركيب من المفردات
والجمل والتنظيم فوق التأليف لانه من نظم اللؤلؤ ونحوه ولابد فيه مع المناسبة الجنسية
من وضع خاص مبهج وترتيب خاص في انيق معجب واريد به جودة التركيب وحسنه برعاية
مقتضى الحال ومطابقة الاغراض فيكون من باب عالم نحرير وقيل اريد بالتأليف ما بين
المفردات ليحصل جملة مفيدة وبالتنظيم ما بين الجمل فانهما يحتاج الى زيادة تأنق قال رحمه الله
وهذا اشبه لانه تأسيس بخلاف الاول وايضا مشابهة افراد الجمل المتناسبة المستقل كل واحد
منها بعاينة مفيدة بفرايد اللآلي اقوى واظهر قوله بحسب المصالح بقدرها وعلى ما تعالى
لكن علمك على حسب ذلك اي على قدره وعدده والسين فيه مفتوحة وربما سكنت في ضرورة
الشعر والظرف اعني بحسب متعلق بقوله منجما اي موزعا مؤقتا بعدد المصالح والنجم في الاصل
للكوكب ثم نقل منه الى الوقت المضروب المعين اذ يعرفون الاوقات بالنجوم فقيل
نجوم الكتابة للاوقات المعينة لاداء حصصها ثم استعمل في تلك الحصص المؤداة في تلك الاوقات
ثم اشتق الفعل فقيل نجم الكتابة او الدية اي وزعها حصصا واداها دفعات قوله
وجعله اي جعل مفتتحا بالسورة المشتملة على التحميد ولذلك سميت سورة الحمد فاتحة الكتاب
وجعل مختتما بالسورة المشتملة على الاستعاذة فهي خاتمة الكتاب قياسا على فاتحته
ولم يرد ان لفظ التحميد اول جزء منه ليدل على ان التسمية ليست جزءا من سورة الحمد ولانه

لفظ الاستعاذة آخر جزء منه المحتاج في توجيهه طلا ان جميع ما بعد الاستعاذة الى آخر السور متعلق
بها فهو من تتمتها وفي نسبة الجعل الى الله سبحانه اشارة الى ان ترتيب القرآن في المصحف على
هذا الوجه المطابق لما في اللوح المحفوظ كان بامر الله تعالى وتعليم الرسول عليه السلام **قوله**
واوحاه تقول وحيت اليه كلاما واوحيته اذا كلمته بكلام تخفيه عن غيره على قسمين ظرف
مستقر وقع حالا عن المفعول ومتشابها ومحكما معا بدل عن الحال اي اوحاه متشابها ومحكما
وقد يقال نصب على التمييز من قسمين لنوع ابهام فيه او على المدح واستعماله منكرا اكثر او على انه حال
من المستتر في على قسمين وفيه ضعف ظاهر لان تقييد كونه على قسمين بانه في حال كونه على قسمين
مخصوصين مما لا يرتضيه ذوق سليم او على انه حال اخرى مرادفة للاولى ولا يخفى ان الابدال اوقع
في المعنى من حمل الاولى مقصودة بذاتها او على انه بدل من محل المجرور فانه منصوب المحل
بايصال الجار معنى الفعل اليه كما عطف على محله في قولك مررت بزيد وعمرا وفيه ضعف لانه ليس
لتقدير الناصب ههنا ظهور كما في المثال المذكور ومنهم من قرر الكلام في هذا الوجه هكذا اي اوحاه
على متشابه ومحكم واعترض عليه بان هذا التقدير انما هو على الابدال من لفظ المجرور ولو كان صحيحا
لا على الابدال من محله فاجاب بان المنصوب المحل هو المجرور وحده فالتابع للمحل كالواقع بعد حرف
الجر ولا ترى ان معنى قوله يذهبن في نجد وغورا غايرا في غور وفيه نظر لان التابع المنصوب
لما هو منصوب محلا لحاجة الى تقدير عامل ينصب المتبوع او لا ثم ينصب التابع اما بانسحاب
او بتقدير مثله فالتابع المنصوب بمنزلة متبوعه من حيث هو منصوب لا من حيث
هو مجرور فلا مجال لاعتبار الجار في التابع من حيث هو كذلك واما ان قوله غورا معناه
في غور فلانه ظرف لا بد فيه من تقدير في سواء كان معطوفا على محل المجرور او على منصوب
لفظا كما لو قيل يذهبن نجدا وغورا غايرا وقد فسر الزمخشري في آل عمران المحكم بما
احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه بما يكون عبارته مشتبهة
محتملة فقوله والاشتباه عطف تفسيري كما يشعر به عبارته في تفسير المتشابه فالمحكم عنده ما ليس فيه

ای جاوزت زیدا او عمرا

بمنزلة الواقع

اشتباه والتباس اي هو متضح المعنى والمتشابه بخلافه فيندرج في الاول النص والظاهر وفي الثاني
المجمل والمأول كما هو المصطلح في اصول الشافعية ولعل لهما شمولا لجميع اقسام النظم المذكورة
في اصول الحنفية **قوله** سورا اما حال او مفعول ثان على التضمين اي جعله سورا او تمييز
اي فصل سورة وسيرد عليك في الكتاب معنى السورة في تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة من
مثله وههنا كلام يذكر ما قيل في معنى الاية اشارة والضمير في بينهن للسور والايات معا واراد بالفصول
اواخر الاي لانها مسماة بالفواصل او بالغايات او لفظ السور والمعنى او قع التمييز بين السور
بعضها مع بعض بالغايات وبين الايات بعضها مع بعض بالفصول وقد يقال الضمير للايات
وحدها واراد بالفصول الوقوف وبالغايات فواصل الايات فان قلت مساق
الكلام يقتضي ان يكون لما وصف به الله تعالى كالانزال والتنزيل ولما وصف به القرآن من التاليف
والتنظيم مدخل في اقتضاء الحمد به فكيف توجيهه قلت لما كان القرآن مرشدا للعباد
الى مصالح المعاش والمعاد كان انزاله عليهم نعمة جزيلة وكونه مؤلفا منظما من مفردات
وجمل على احسن وجوه البلاغة وسيلة الى ان يدرك منه مقاصد دينية ودنيوية على ابلغ
وجه واجله فوجب زيادة في تلك النعمة وتقوي جانبها وتنزيله منجما على حسب الحادثات
فيه تسهيل ضبط الاحكام والوقوف على دقائق نظم الايات وفي الافتتاح بالتحميد
تنبيه للتالي على ان يحمد الله تعالى على نعمة التوفيق استجلابا للمزيد واستدامة للتعبد
وفي الاختتام بالاستعاذة حث لمن ختم القرآن على ان يستعيذ به من الشيطان ونفخه
واشارة لطيفة الى ان العود الى بدئه احمد واما ايات محكما ومتشابها ففي المحكم سهولة
الاطلاع على ما هو المقصود مع طمأنينة قلب وثلج صدر وفي المتشابه فوائد ان لا يلهيهم
مهما في تفاوت العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده الى المحكم من الفوائد
الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله واما تفصيله سورا وسورة ايات فسيأتي
في الكتاب ان فيه تنشيط القاري واغتباط الحافظ وملاحق الاشكال والنظاير الى غير ذلك

قوله وما هي الا صفات مبتدأ وخبر لان هذه الصفات المذكورة للقرآن من كونه مؤلفا
منظما وكونه منزلا منجما وجعله مختتما ومفتتحا وتقسيمه متشابها ومحكما وكونه مما مفصلا
يدل على حدوثه لانها مستلزمة للانقسام الى الاجزاء يمتنع اجتماعها فى الوجود فالمتأخر عند
وجود المتقدم معدوم والمتقدم عند وجود المتأخر منتف فكل منهما حادث لان القدم ينافى
العدم سابقا ولاحقا وايضا فالمتأخر مسبوق بعدم المقارن لوجود المتقدم فهو حادث
قطعا والمتقدم لا يتقدمه الا بزمان يسير فهو حادث ايضا فكذا المركب منهما فان قلت
اعتبار بالنوع من الحروف والكلمات التى يمتنع اجتماعها كاف فى الاستدلال بهذا الطريق فلا
فائدة لسائر الاوصاف قلت قد يسمى سائر هذه الاوصاف بأسرها مرو
لكونها اوصافا كاليه للقرآن مناسبة لاعجازه مقتضية للحمد عليه فليس اثبات حدوثه مقصودا
منها اولا وبالذات ولذلك جعله جملة معترضة فلا يلزم الاستدراك على ان الاستظهار فى
اثبات الحدوث امر مطلوب فكانه قال لا يجتمع من القرآن مفرد ولا جملة مع جملة ولا
ما نزل فى حادثة مع ما نزل فى اخرى ولا فاتحة مع خاتمة ولا متشابه مع محكم ولا كون
مع سورة ولا اية مع اخرى وفى ذلك مع مراعات تلك المقاصد مبالغة فى
ذكر الصفات المستلزمة للحدوث كما بالغ فى اقتضائها الحدوث بقوله وما هي الخ هذا
وقد وجه الكلام بان دلالة الانزال على الحدوث من حيث ان الحركة المكانية مختصة
بالاجسام وما يحل فيها وهي حادثة اتفاقا واما دلالة سائر الاوصاف فمن حيث
انها مستلزمة للتركب المستلزم للامكان الذى يلزمه الحدوث بناء على امتناع تعدد
القديم ورد عليه بان الخصم لا يساعد على ان كل ممكن حادث ويجوز تعدد القدماء واعلم
ان المصنف استدل بهذه الاوصاف على حدوث هذه العبارات المنظومة
ردا على الحنابلة ومن يجرى مجراهم فانهم زعموا ان هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة
بذاته تعالى لا على القائلين بالكلام النفسى فانهم يوافقون فى حدوث العبارات و

قوله سورة فاتحة الكتاب فاتحة الشىء اوله فعيل الفاتحة فى الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة
بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول الشىء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته
يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول وقيل الفاتحة صفة ثم جعل اسما لاول الشىء لانه به يتعلق الفتح
بمجموعه فهو كالباعث على الفتح والاصل ان التاء علامة للنقل كما فى النطيحة وهذا هو الوجه
لان فاعلة فى المصادر قليل ووقف على الفاتحة حال الخاتمة الكتاب القرآن يطلق على المجموع
المنزل المكتوب فى المصحف وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه المخصوصة ومعنى فاتحة الكتاب
اوله ثم بالغلبة صارت علما لسورة الحمد وقد يطلق عليها الفاتحة وحدها فاما ان يكون علما
آخر بالغلبة ايضا لكون اللام لازمة واما ان يكون اختصار الفاتحة الكتاب واللام كالخلف عن الاضافة
الى الكتاب بمصطلح الوصفية الاصلية قال فى هذه الاضافة بمعنى من لان اول الشىء بعضه ورد عليه
بان البعض قد يطلق على ما هو فرد من الشىء كما يقال زيد بعض الانسان وعلى ما هو جزء له كما
يقال اليد بعض زيد واضافة الاول الى الشىء بمعنى من دون الثانى ومن ثم اشترط فى الاضافة بمعنى
من كون المضاف اليه جنسا للمضاف صادقا عليه وجعل من بيانية كخاتم فضة فان قلت لعله جعل
الكتاب بمعنى القدر المشترك الصادق على سورة الحمد وغيرها اى فاتحة هى الكتاب قلت يأباه ان
كونها فاتحة واولا انما هو بالقياس الى مجموع المنزل لا القدر المشترك فان قلت فى العلاوة
فى سورة لقمان الاضافة بمعنى من التبعيضية وجعلها قسيما للاضافة بمعنى من البيانية حيث قال
معنى اضافة اللهو الى الحديث التبيين وهى الاضافة بمعنى من كقولك باب ساج والمعنى من يشترى
اللهو من الحديث لان اللهو يكون من الحديث ومن غيره فبين بالحديث والمراد بالحديث الحديث
المنكر كما جاء فى الحديث الحديث فى المسجد يأكل الحسنات ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من التبعيضية
كانه قيل ومن الناس من يشترى بعض الحديث الذى هو اللهو منه فنقول على التقدير الثانى اريد
بالحديث مطلقه كان جنسا للهو منه صادقا عليه لان الحديث المنكر يصدق عليه وكانت الاضافة
بيانية كما فى باب ساج فلم يجعلها مقابلة لها وان اريد بالحديث العموم والاستغراق كان

لهو الحديث جزء منه فقد ثبت اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية وان كانت غير مشهورة
قلت الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكنه دقق النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه فما كان
فيه المضاف اليه يحسن جعله بيانا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر للهو جعلها
بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها تبعيضية ميلا الى جانب المعنى قوله
مكية ذكر المص في سورة العلق ان اكثر المفسرين على ان الفاتحة اول سورة نزلت ثم سورة
القلم فتكون مكية واما انها نزلت مرة اخرى بالمدينة حين تحولت القبلة كما نزلت بمكة حين
افترضت الصلوة فهو قول البعض وقد توهم انها مدنية فقط ويرده اتفاق الاكثر على
انها متقدمة في النزول على سورة القلم وان كان صدر القلم اول منزل وسيأتيك تحقيقه عن
كثب ولما كانت تسمية هذه السورة بفاتحة الكتاب وسورة الحمد ظاهرة وكذا تسميتها بسورة
الشفاء والشافية لما ورد في الحديث انها شفاء من كل داء لم يتعرض لها واما تسميتها
بام القرآن وسورة الكنز والوافية فلاشتمالها على اصول معاني القرآن وهي ثلثة الاول الثناء
على الله تعالى بما هو اهله الثاني تعبد العباد وتكليفهم بالامر والنهي الثالث الوعد والوعيد بالترغيب
والترهيب اما الثناء اعني اجراء صفات الكمال على الله فظ واما التعبد ففي قوله اياك نعبد
فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه او
في قوله اهدنا الصراط المستقيم لان المراد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله
الحمد لله لانه لتعليم العباد فكان معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن
ضده واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم او في قوله يوم الدين
اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب والوجه في انحصار مقاصد الكتاب المجيد في
الاصول الثلثة ان القرآن انزل ارشادا للعباد الى معرفة المبدا والمعاد ليتقوا واحق
المبدا بامتثال ما امر ونهى ويدخروا لذلك للمعاد مثوبة كبرى وبعبارة اخرى انزل القرآن
كافلا بسعادة الانسان وذلك بان يعرف مولاه ويتوصل اليه بما يتقرب به منه ويتفصل

احبک حبا لا یزول وان بدا لجسمی هذا نکبة الموت والبلا
ونبت لحب قد یزول صمیم اذا فنی الجسم المرکب وانقضی
فذا شهوة الجسم الطبیعی فاعلمن ولیس لها حظ المودة والصفا
ولکن صنو الحب ما حل منزلا بعیدا من الترکیب بالجسم لا یری
فذاک هو الروح الالهی نفخة من الله رب العرش ذی العز والعلا

بلی اصبحت بالشیب غضة ولبست ثوب العیش وهو جدید
فاذا تمثل فی الفؤاد زمانه وعلیه اغصان الشباب تمید

یاران چه بداست بوزن خورجز گر راز دهان کون خورجز
مشکل نبود گر نان باشد سخته گه روز خورجز

مرغی دیدم نشسته بر گنبد طوس در پیش نهاده کله کیکاوس
با کله همی گفت بطنز و افسوس کو ناله رقص تو کو ناله کوس

تصبر فی المکروه ضربة لازب ستنکشف البلوی بتسع لحجج
ولا تشکون الیوم قبل انقضائه فرب عشیة الی ساعة فرج

نپرسی هرگزم ای سرو قامت چه گویی گر بپرسندت قیامت

نمی پرسی حال ما نه از ما باکمی آرک عزیز من غریبانرا کهی دارد بلا بین خوار کر

خزان گذشت دلا نوبه زمستانست
کنار آتش سوزان به از گلستانست

قتل این بیدل بشمشیر تو تقدیر نبود
ورنه هیچ از دل بی رحم تو تقصیر نبود

برمن از جور تو هر چند که بیداد رود
هر زمان خسته نو بینم ز هم از یاد رود

املم هست بکوی تو مجنون وار رفتم
جرم بسیار کجا آیدم هر زمانم

لیلا را آمد بروی غنچه بسته روی بستان کن
چراغی رانکه غنچه زیر برگ پنهان کن

مو سکنی را نام بردم در جواب آمد تو
هو بشنی ای بوالهوس من کم که بیدار کسی

سوزناک ایچ سعدی که بیلور هوا رحبینی
نور روی آفرینش الذین یؤمن سکلمی اولدم

[illegible]

قال الاسكندر الافروديسي ان اسباب الاختلاف في الامور ثلثة احدها الرياسة والغلبة
الصادّان للانسان عن ادراك الحق على ما هو عليه والثاني لطافة الامر المدرك نفسه وغموضه وصعوبة
ادراكه والثالث جهل المدرك وقصوره عن ادراك ما يمكن ادراكه قال موسى بن ميمون الطبيب
وههنا سبب رابع للاختلاف اعظم من الثلثة التي ذكرها الاسكندر ولم يذكره الاسكندر
لانه لم يكن في زمانه وهو الالف والتربية على رأي ما وذلك ان للانسان ميلا بالطبع الى العادات
لا فرق ان يعتاد الاعمال او الآراء من الصبا الى النهاية فهي معونة التدبر

الكائن بالقوة هو الذي لم يمكن ان يخرج ابدا انما هي قبل ان ابدانا تكون والكائن بالفعل هو الذي يخرج الينا
سائغ بمباشرة غير محتاج الى الكمال التي سال لها الكائن الموجود

قال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني رحمه الله ذكر احاديث موضوعة وضعت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وافتريت
عليه واوردها كثير ممن صنف شيئاً في الحديث في مصنفاتهم ولم ينبهوا عليها فرواه الخلف عن السلف ثقة بعلمهم
فضلوا واضلوا • منها الوصايا المنسوبة الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه باسرها التي اولها
يا علي للمؤمن ثلاث علامات وفي اواخرها النهي عن المجامعة في اوقات مخصوصة واماكن مخصوصة موضوعة
كلها وضعها كلها حماد بن عمرو النصيبي وهو متروك كذاب • والحديث الطويل الذي يروى عن ابي
امامة عن ابي بن كعب في فضائل القرآن سورة سورة كله الى آخره • على ان جماعة المفسرين جعلوا في تفسير
صدروا وتعسر كل سورة ما يخصها فيه • والكلمات التي تنسب الى النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية
مثل شكم درد والعنب دو دو وكونه برزه • والاحاديث التي تروى في التختم بالعقيق لا يثبت منها شيء •
والخرز لابي دجانة الانصاري واسمه سماك بن خرشة • ونسخة انس بن مالك الذي يروي عن جعفر بن موضوع
هارون الواسطي عن سمعان عن انس • واحاديث الاشج موضوعة كلها • واحاديث خراش • هرون
وابن نسطور الرومي • واحاديث بشر • واحاديث نعيم • ونسخة عن انس • ونسخة ابراهيم بن هدبة كلها موضوعة
الناس كلهم موتى الا العالمون والعالمون كلهم موتى الا العاملون والعاملون كلهم موتى الا المخلصون والمخلصون
على خطر عظيم • الحديث مفترى ملحون والصواب في الاعراب الا العالمين والعاملين والمخلصين • من تكلم بكلام
الدنيا في المسجد احبط الله تعالى اعماله اربعين سنة • لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد • من مات بين الحرمين بعثه الله تعالى
آمناً يوم القيمة • ومن مات في طريق مكة حاجاً لم يعرضه الله تعالى ولم يحاسبه • من حج البيت ولم يزرني فقد
جفاني • من قاد اعمى اربعين خطوة غفر له ما تقدم من ذنبه • من عير اخاه بذنب لم يمت حتى يعمله • لان
يؤدب الرجل ولده خير من ان يتصدق بصاع تمر • عمر سراج اهل الجنة • خلقتم من سبع ورزقتم من سبع
فاعبدوه على سبع • الموت كفارة لكل مسلم • النظر الى الخضرة يزيد في البصر • النظر الى المرأة الحسناء
يزيد في البصر • من عزى مصاباً فله مثل اجره • اتقوا اليهود والهنود ولو بسبعين بطناً • عليكم بالسراري

فانهن من مباركات الارحام • آن في بلاد الهند اوراقا شبه آذان الخيل فكلوا منها فان فيها منفعة •
صوموا تصحوا • اعروا النساء يلزمن الحجال • واحاديث محمد بن سرف البلخي كلها موضوعة • اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله • عليكم بدين العجائز • الفقر فخري • لولاك لما خلقت الافلاك • شرف المؤمن قيامه
بالليل وعزه استغناؤه عن الناس • الفقر سواد الوجه في الدارين • حب الوطن من الايمان • حب الهرة
من الايمان • الحياء يمنع الرزق • خير خلقكم خل خمركم • لولا ان السوال يكذبون ما قدس من ردهم • من كثرت
صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار • الصبحة تمنع الرزق • اطلب الخير عند حسان الوجوه • دفن البنات من
المكرمات • القاص ينتظر المقت الى آخره • صاحب العمش لا يجد حلاوة الايمان • تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق
يهتز له عرش الرحمن • لا تسافروا والقمر في العقرب • من بشرني بخروج صفر بشرته بدخول الجنة • البلاء
موكل بالقول • ويروى بالمنطق • المؤمن يسير المؤنة • المؤمن حلو يحب الحلو • اذا اتاكم كريم قوم فاكرموه •
الدنيا ساعة فاجعلها طاعة • الدنيا مزرعة الآخرة • عش ما شئت فانك ميت واحبب من شئت فانك
مفارقه واعمل ما شئت فانك مجزي به • تجافوا عن ذنب السخي فان الله اخذ بيده كلما عثر • الوضوء قبل الطعام
ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم ويصلح البصر • الارز مني وانا من الارز • خلقت الارز من بقية نوري • لو كان الارز حيوانا
لكان ادميا ولو كان ادميا لكان رجلا ولو كان رجلا لكان صالحا ولو كان صالحا لكان نبيا ولو كان نبيا لكان مرسلا
ولو كان مرسلا لكان انا • من اكل الارز اربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه • عليكم بالقدس فانه
مبارك مقدس وقد بارك عليه سبعون نبيا آخرهم عيسى بن مريم عليه السلام • من اخلص لله اربعين صباحا
ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه • من سلم على يديه رجل وجبت له الجنة • لا تجعلوني كقدح الراكب •
والاحاديث التي تروى في تسمية يا احمد لا يثبت منها شيء • لا تقطعوا الخبز بالسكين كما تقطعه الاعاجم • القرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق فمن كان مخلوقا فهو كافر بالله العظيم • اذا رويتم عني حديثا ويروى اذا حدثتم عني بحديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه • الحق مع عمر حيث كان • من استشفى بغير

بغير القرآن فلا شفاه الله • العلماء يحشرون مع الانبياء والقضاة مع السلاطين • من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد
عيناه ابدا • تعشوا ولو بكف من حشف فان ترك العشاء مهرمة • والحديث الطويل الذي يروى في كسوف
القمر في كل شيء • وحديث خراب البلدان المسماة بكل بلد آفة • وحديث رواه ابو عقال عن انس رضي الله عنه
في الطواف في المطر باطل لا اصل له • والله اعلم • كتبت من نسخة مصطلح الحبر العلامة والبحر الفهامة سعد عيسى
امير خان اسكنه الله تعالى واسلافه في الجنان وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ما دار الدوران
وكان رحمه الله نقل من خط المولى الصالح ايا شمس رحمه الله تعالى

بخط سعد المفتي الى الاخ

الفرق بين الالاء الى ... [illegible]
... [illegible]

قال العتابي

يعدّ رفيع القدر من كان عاقلاً ... وأن لم يكن في قومه بحسيب
فان حل ارضا عاش فيها بعقله ... وما عاقل في بلدة بغريب

معاشر اخواني سلام عليكم
لقد طارت الاشواق حتى اليكم
ادور وقد طال السرور بيننا
الا ليتني قد كنت بين يديكم

نقل عن ابي حنيفة انه كان اشتغل تمام ليلة بالعبادة فلما اصبح قال سبحانك ما عبدناك حق عبادتك
فنودي من عالم الغيب الآن قد عبدتنا حق العبادة اذ قد اعترفت بالعجز — شيخ علي في شرح الوقاية

اعلم ان ابا الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول
بحلب قيل اسمه احمد وقيل كنيته اسمه وهو ابو الفتوح وكان اوحد زمانه في العلوم الحكمية جامعا
للعلوم الفلسفية بارعا في الاصول الفقهية مفرط الذكاء فصيح العبارة وكان علمه اكثر من عقله قيل انه
كان يعرف علم السيميا وله تصانيف كثيرة وكان شافعي المذهب ويلقب بالمؤيد بالملكوت وكان يتهم بانحلال
العقيدة واعتقاد مذهب الحكماء المتقدمين واشتهر ذلك عنه فلما وصل الى حلب افتى علماؤها باباحة دمه
بسبب اعتقاده وما ظهر لهم من سوء مذهبه وكان اشد الجماعة عليه الشيخين زين الدين ومجد الدين ابني جهبل
وقال الشيخ سيف الدين الآمدي اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي لا بد ان املك الدنيا فقلت
له من اين لك هذا قال رأيت في المنام كاني شربت
البحر كله فقلت لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه ورأيته كثير العلم
قليل العقل ويقال انه لما تحقق القتل كان كثيرا ما ينشد ارى قدمي اراق دمي وهان دمي فها ندمي
وذلك في دولة الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين رح فحبسه ثم خنقه باشارة والده السلطان صلاح
الدين وذلك في شهر سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب وعمره ثمان وثلثون سنة
من تواريخ الامام ابن خلكان عليه الرحمة والغفران

الصبر محمود في المواطن كلها الا عليك فانه مذموم

قتل ابو المغيث الحسين بن منصور الحلاج ببغداد بباب الطاق لست او لسبع بقين من ذي الحجة سنة تسع وثلثمائة كذا في كتاب الطبقات

توفي الشيخ ابو القاسم جنيد يوم السبت سنة سبع وتسعين ومائتين وقيل سنة ثمان وتسعين ومائتين آخر ساعة من يوم الجمعة ببغداد ودفن يوم السبت عند خاله سري السقطي
من تواريخ ابن خلكان

الحنفي ... [illegible]

لابن الفارض في مدح شراب العشق

شربنا على ذكر الحبيب مدامة • سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها • هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
فلولا شذاها ما اهتدينا لحانها • ولولا سناها ما تصورها الوهم
وإن ذكرت في الحي أصبح أهله • نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم
ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت • ولم يبق منها في الحقيقة إلا اسم
وإن خطرت يوما على خاطر امرئ • أقامت به الأفراح وارتحل الهم
ولو نظر الندمان ختم إنائها • لأسكرهم من دونها ذلك الختم
ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت • لعادت إليه الروح وانتعش الجسم
ولو طرحوا في فيء حائط كرمها • عليلا وقد أشفى لفارقه السقم
ولو قربوا من حانها مقعدا مشى • وينطق من ذكرى مذاقتها البكم
ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها • وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم
ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها • وفي الركب ملسوع لما ضره السم
ولو رسم الراقي حروف اسمها على • جبين مصاب جن أبرأه الرسم
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها • لأسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
تهذب أخلاق الندامى فيهتدي • بها لطريق العزم من لا له العزم
ويكرم من لا يعرف الجود كفه • ويحلم عند الغيظ من لا له الحلم
ولو نال فدم القوم لثم فدامها • لأكسبه معنى شمائلها اللثم
يقولون لي صفها وأنت بوصفها • خبير أجل عندي بأوصافها العلم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوى • ونور ولا نار وروح ولا جسم
محاسن تهدي الواصفين لوصفها • فيحسن فيها منهم النثر والنظم
ويطرب من لم يدرها عند ذكرها • كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم
وقالوا شربت الإثم كلا وإنما • شربت التي في تركها عندي الإثم
هنيئا لأهل الدير كم سكروا بها • وما شربوا منها ولكنهم هموا
وعندي منها نشوة قبل نشأتي • معي أبدا تبقى وإن بلي العظم
عليك بها صرفا وإن شئت مزجها • فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
ودونكها في الحان واستجلها به • على نغم الألحان فهي بها غنم
فما سكنت والهم يوما بموضع • كذلك لم يسكن مع النغم الغم
وفي سكرة منها ولو عمر ساعة • ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم
ولا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا • ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم

على نفسه فليبك من ضاع عمره
وليس له منها نصيب ولا سهم

للامام الرازي رحه وقيل لابي علي بن سينا

نهاية إدراك العقول عقال • وأكثر سعي العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا • سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لا تودع السر الا عند ذي كرم ‏ والسر عند كرام الناس مكتوم

والسر عندي في بيت مقفلة ‏ قد ضاع مفتاحه والباب مختوم

اذا نزل الثقيل بأرض قوم ‏ فما للساكنين الا الرحيل

جاء شاعر الى هرون الرشيد ومدح له واثنى عليه ولم يلتفت اليه لهذا فخرج من عند ساخطا لهم وقال في ذهابه لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على فائزة وهي جارية عجوزة محبوبة لهرون الرشيد وقال هذه الكلمة لكبر سنها فلما سمع منه هرون الرشيد هذا الشعر امر بقتله لشتمه الفائزة ثم اتى الشاعر الى هرون فلقي ابا يوسف في طريقه وعرض عليه القصة فقال ابو يوسف فعليك بالهمزة واذا بلغ الشاعر عند هرون امر بقتله لهجوم الفائزة قال الشاعر ما قلت هكذا بل قلت لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على فائزة فلما سمع هرون اعطاه مالا كثيرا

قال قعنب • صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به • وان ذكرت بشر عندهم اذنوا •

بدان كه كفته شد دارا كثيرة كه كلمهٔ لا زاين است على غلط قول المجنون العامري

تذكرت ليلى فاعترتني صبابة • فكاد ضمير القلب لا يتقطع • اى كاد القلب يتقطع

فكلمة لا زائدة تم

اذا تم امر دنى نقصه ‏ توقع زوالا اذا قيل تم

من ملك النفس فحر تاهو • والعبد من يملكه هواه •

تاريخ ولادة سلطان بايزيد لخضر بك چلبي رحمه الله ملك روكل شاه سلطان بايزيد

٨٤٦

هذا الغزل للاستاد المحقق • والفاضل المدقق • جامع انواع علوم • مولانا خضر بك چلبي مرحوم • بو اول غزل در كه مرض موتندن بر اكی كون اوكدنجه دمشدر

عشق را بيرون ز هفتاد دو ملت حالتيست • در ميان جمع وكثرت عاشقانرا خلوتيست •

اين نوا و نالهاى نى نه از باد هواست • ز آتش عشق بتان در سينهٔ وى حرقتيست •

ساعتى در هجر زلفش چون شب من سالهاست • سالها در وصل قدش همچو عمرم ساعتيست •

فكرتى باريك دارد در ميانش دقتى • نقطهٔ موهوم را هم از دهانش قسمتيست •

در درون از سوز من چه سوز خالش آتشى • در دماغ از زلف هاى پيچ زلفش حسنيست •

نزد قدت سرو چون كرد استقامت بر خلاف • پيش رويت صبح زانرا بانك چه كاذب شهرتيست •

نوبت مجنون بد و رحند آخر شد ولى •

خضر را با عشق تو تا روز محشر نوبتيست •

حكيمى از حكماء عجم چنين كفته است كه چون مهمات كفايت شود زوايد مهمات كرد رد

قال ابو نواس • ما كل ما فوق البسيطة كافيا • واذا قنعت فكل شيء كاف •

ان الغنى هو الغنى بنفسه • ولو انه عاري المناكب حاف • قال آخر

كسى كه عزت عزلت نيافت هيچ نيافت • كسى كه روى قناعت نديد هيچ نديد •

قال ابو منصور الثعالبی كان اتفق لی معنی بديع لم اقدر انی سبقت اليه ولا
شورکت فيه وهو قولی فی آخر هذه الابيات بيت

قلبی وجدا مشتعل • علی الهموم مشتمل • وقد كستنی فی الهوی • ملابس الصب الغزل
انسانة فتانة • بدر الدجی منها خجل • اذا زنت عينی بها • فبالدموع تغتسل
حتی انشدت لابن هندالة نثر يقولون لی ما بال عينيك مذ رأت • محاسن
هذا الظبی ادمعها هطل • فقلت زنت عينی بطلعة وجهه • فكان لها من صوب
ادمعها غسل • صح عندی تشارك الخواطر حينئذ

ابو بكر خوارزمی بصاحب عباد رسيد عباد او را بسيار اكرام فرمود ولكن كسوت
نعمت از قد طمع او قاصر آمد ابو بكر چون بخراسان آمد هجوهای شنيع انشا كرد چنانكه
اين قطعه دليل است قطعه اذا رأيت بجر ذی مرقعة • يأوی المساجد فقرا فهو عباد •
فاعلم بان الفتی المسكين قد قذفت • به الخطوب الی لؤم ابن عباد • وقال ايضا
لا تمدحن ابن عباد وان هطلت • كفاه بالجود حتی جاوزا الديما • فانها
خطرات من وساوسه • يعطی ويمنع لا بخلا ولا كرما • بعد از گفتن اين هجوها ابو بكر
خوارزمی از دنيا ارتحال كرد صاحب عباد شنيد و اين قطعه را گفت قطعه
اقول لركب من خراسان وافدا • امات خوارزميكم قال لی نعم • فقلت
اكتبوا بالجص من فوق قبره • الا لعن الرحمن من كفر النعم • ٢

قال ابو الفرج الواوا • من قاس جدواك بالغمام • فما انصف فی الحكم بين اثنين
انت اذا جدت ضاحك ابدا • فهو اذا جاد دامع العين • ٢

الديمة المطر الذی ليس فيه رعد ولا برق
اقله ثلث النهار او ثلث الليل واكثره
ما بلغ من العدة ... ديم

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن وجب له الوجود والقدم وامتنع له الحدوث والعدم واوجب
وجودات الاشياء في الحقوة الاقدم ثم اخرجها من الكمون الى البروز واثبت لها منازل
الحدوث قدما بعد قدم والصلوة على النبي المبعوث بخير الاديان الى خير الامم
وعلى آله واصحابه التابعين له في الطريق الاتم وبعد فمن المعلوم ان الطاقة البشرية
في الادراكات قاصرة فالم يكن اللوائح الغيبية لها ناصرة والاشعة البديهية
لا تحيل قوتها الحسية كاسرة فالم يكن الدقائق الروحانية للعلائق الجسمانية
قاسرة والصفعات الانتباعات النفسانية والشهوات الجسمانية خاسرة فالم يكن
النفوس من ذراعي الجد في تحصيل الفضائل الروحانية حاسرة والعقول المغتر
بعقال الهيولى عليلة والادراك المشغول بالملك على الصورية كليلة والاوهام
بعارضها الاوهام فلذلك ترى كثيرا من الناس في ريبة الحيرة ووهم كما يعتبر من هذه الحيرة
من سلف واذعن له تصديقا كل من خلف لقد طفت في تلك المعاهد كلها
وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم ار الا واضعا كف حائر على ذقن او قارعا
سن نادم فلذلك ما اوتينا من العلم الا قليلا وان تفكرنا طويلا واكثرنا قيلا
وكان الاطلاع على حقائق عسيرا وان كان حفظ الاقاويل وتصحيح كلمات
الاوايل يسيرا والغموض وان كان شاملا لجميع العلوم والمجهول في كل مسئلة
اكثر من المعلوم لكن بعض المسائل اذهب من بعضها في الغموض واكثر ابعادا
للعقول عن النهوض فاردت في هذه العجالة بعض المسائل فالحوله الاوائل

مما تحير في الاوائل

والاوايل

ضبط

والاوايل وان اطنبوا في تفاصيلها اطنابا وتنازعوا في دقائقها سلبا وايجابا
فلوقف ما لاح في خاطري من لوائح المواهب والمنبه رتبة كبرى في لمع ظلمة
الغياهب تحدثا بنعمة ربي واظهارا لما اودع في غيب قلبي وكلوق تجلى تخلقا
بخلق من كان كنزا مخفيا فاحب ان يعرف ووعد المزيد لمن شكر على نعمه وعرف
والى النبي وبه الوذ وبه ماه من سخط وبه منه اعوذ ورتبتها على فصول
يشتمل كل منها على فروع واصول **الفصل الاول** في تحقيق حضرة نفس الامر
اعلم لدى العلماء قاطبة بل العقلاء كافة متفقون في ان للاشياء ذاتا او صفة
عينا او ذهنا احكاما صادقة ومحمولات محمولة ايجابا او سلبا اذا نظر العقل
السليم والطبع المستقيم واستعمل النظر الصحيح اهتدى الى علمه الشيء في نفس الامر
والاصل والاخص فلولا ان لذلك الاشياء والاحكام ثبوتا وتحققا في حضرة ما حتى
تحضر ان قبل حكم العقل بها لما كان بعض الاحكام صوابا وبعضها خطأ وتلك
الحضرة موصوفة نفس الامر وهي حضرة اصلية يتنوع منها كل الحضرات ومرتبة سابقة
يترتب ويبتني عليها سائر المراتب ولكن تلك الحضرة التي يعبرون عنها تارة
بنفس الامر وتارة بالواقع ما هي واين هي لم يعلم احد في تحقيقه وتعيينه
كلاما حقيقا بالتعويل وان تكلموا فيها بالتفصيل والتطويل فذكرنا ما سنح لنا
في هذه المسئلة تحريا للصواب وتذكيرا لاولي الالباب فاقول وبالله
التوفيق ان الموجودات الخارجية وان كانت لها تحقق خارجي ولاحكامها
ايضا ثبوت لها في الخارج لكنا نحكم عليها حكما حقا بامكان الوجود الخارجية

مثلاً وبأنها متصفة ببعض الصفات والنسب قبل وجودها في الخارج ولابد للموجودات
الخارجية من صورة متقدمة على تلك الصورة تكون لها تحقق فيها ويثبت بعض الاحكام
لها فيها بالايجاب وبعضها بالسلب والانتفاء ذلك التعين من العقل حكماً حقاً
ومطابقاً وهو معلوم ان الامر بخلافه هذا في الموجودات الخارجية واما الاشياء
التي ليس لها وجود في الخارج ويحكم العقل عليها بالاحكام لحقه فالامر اظهر من
ان يبين ببيان ولو قلت لنتن ذلك الثبوت في الاذهان فلما لم الاذهان اذا التفتت
اليها نظراً صائباً يفضي الى الحكم بتلك الاحكام ونجد الاشياء متصفة بتلك الصفات
وجداناً ضرورياً ولو لم يكن لها تحقق قبل وجودها في الذهن بطل ان ما قبل
التحقق الخارجي والذهني عدماً صرفاً لما كان الامر كذلك وتكون الاحكام التي
نجزم ونتيقن بحقيتها افتراءً صرفاً ولا يمكن للعقل الحكم بكذبها ايضاً
بلا فرق ولا يجوز ايضاً ان يكون تلك الحضرة النفس الامرية صورة الحضور في المبادي
العالية والا فعلم المبدا الاول لان علومهم متصفة بالصدق وبالمطابقة
بنفس الامر فنفس الامر متقدمة على تلك الحضرات ايضاً ولو قلت لنتن معنى نفس الامر
هو كون الاشياء والاحكام بحيث لو لاحظه ملاحظ لوجدها كذا وان لم يكن
بالفعل لاحظ ولا ملاحظة اصلاً قلنا الذي تلك الحيثية فرع التحقق والثبوت والا ولا يلاحظ
فلا مغايرة بين العدم ما الموضع حتى تختص بعضها ببعض الاحكام دون البعض الاخر
فحضرة نفس الامر حضرة سابقة على الحضرة العلمية العلية الواجبية فضلاً عن سائر
الحضرات العلمية والعينية متقدمة على الاشكال وانقطع القيل والقال ووقع الجدال

ما حكى هذا المقال التمام الالتزام يصار الى اهل الصوفية وبعال الذي حقيقة
الوجود البحت موجود بذاته وواجب لحقيقته الذات لها نسب وحيثيات
ثابتة له في ذاته من الصفات والاضافات والسلوب وسائر الاعتبارات
مثل الموصوفية بذاته والحيوة والانكشاف ذاته لذاته وكونه لا جسماً ولا جسمانياً
ولا حادثاً ولا متحيزاً الى غير ذلك من الاعتبارات اللازمة وتلك النسب والاعتبارات
وان لم يكن لها وجود ذاتي غير وجود ما ثبت له لكن ثبوتها للوجود
وجود لها ايضاً فوجود الموصوف عينه ووجود غيرها ثبوته للموجود وكونه وصفاً
للموجود لا اتصافه بالوجود فثبوت تلك النسب للحق بالوجود صورة اصلية اولية
للاشياء ومن دونها صورة علمية الهية وهي ظهور تلك النسب الثابتة لذاته تعالى
مثل ثبوت الامور الوجدانية لا نفسها اولاً ثم ظهورها لنا ثانياً وعلمنا بها
وتلك النسب الثابتة للذات تعالى مثل ثبوت الامور الوجدانية لا نفسنا اولاً ثم
الوجودية تتكثر باعتبارات وجوه انضمامات بعضها مع بعض وهي ماهيات
الاشياء والتي كلما يتقيد بعضها ببعض يتنزل ويتخصص الى ان ينتهي في التنزل
الى مرتبة الوهية والوجود الحقيقي وبين مرتبة اطلاقها التي هي ثبوتها في صورة الوجود
وبين مرتبة تنزلها الى الحقيقة مراتب كثيرة بعضها اعلى واقرب الى الاطلاق وبعضها
انزل وابعد الى الوثوق وحقيقة من الحضرة العلمية الالهية التي يعبرون عنها بعالم
الاعيان ويعبر بعضهم عن تلك الحضرة بنفس الامر مبني عما قلنا كانهم ارادوا
بالامر الوجود الحق الثابت في نفسه له الاعتبارات والنسب على ما قلنا ثم

ويلزم تلك الكثرة ونسب واضافات ويكمل بها جهات صدقها

ثم الصورة العلمية للمبادي العالية ثم الصورة الروحانية التي هي الصور النورية
ثم الصورة المثالية التي هي الصور الجسمانية اللطيفة الغير العنصرية وادون الصور
والمراتب هي الصورة الجسمية العنصرية الحسية فان استبعد ذهنك ان يكون النسب
والاعتبارات والاضافات ماهيات موجودات حسية خارجية فانظر ما قالوا
من تنزل الحقائق الكلية الى مراتب الافراد الحسية الجزئية مثل تنزل الكلية الانسانية
التي هي المفهوم الكلي المركب من مفهومي الحيوان والناطق الى مراتب النوع البدنية
والعمرية والبكرية فان ما قلنا ليس بابعد من هذا بل هو مثله ونظيره وما قالوا
من ان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل هو حاكم بهذه المرتبة فان الاشياء بماهياتها
ثابتة في الازل بهذا الثبوت وان كان ثبوتا اجماليا مثل ثبوت الاغصان
والاوراق والاذهان والثمار في ضمن حبة نواة صغيرة فان من المعلوم ان الاجزاء
التفصيلية للشجرة الجوز لو لم يكن لها وجود اجمالي في حبة الجوز لما تعين ظهور تلك
الاجزاء عنها حين زرعها وانباتها دون الاجزاء التفاحية او غيرها فان
القادر تعالى وان كان مستقلا في التاثير غير محتاج الى التوسط في التدبير
لكن حكمته جارية على الحكمات بين الاسباب والمسببات وان رأيي هذا الفتح
بعض من انفتح عين بصيرته في امر الحقائق وانجلى صدء مرآة قلبه وطالع
الدقائق بيت او ذات منسب و من صفات اوع ابن نكته بر هيج خبر باجون كو يم
ولما كان ما يلي تلك الصورة النفس الامرية صورة الاعيان الثابتة التي هي عين علم
علم الله تعالى للاشياء جعلنا الفصل الثاني لبيان علم الله تعالى اجمالا ادم من ابدء

٣

المشكلة انه وعدنا ايراده في الفصل الثاني في بيان علمه تعالى اعلم ان الله تعالى
علمه الازلي محيط لتفاصيل تلك الماهيات في تلك المرتبة الاجمالية ولوازم
كل منها ولوازم لوازم كل منها الى ما لا يتناهى ووجوه انضمامات بعضها مع بعض
واحكام الموجودات والمركبات منها علما حضوريا فان ما في ذاته وما فيها ذاته فكيف
يكشف لا يكون ما فيه وانه تعالى ما وراءه وهو المحيط بكل شيء والواسع بالجمع
علما وكل شيء الا ماهية حاصلة في ذاته تعالى او فيما هو حاصل فيه وان كان بوسائط
كثيرة وايضا استلزام العلم بالعلل العلم بالمعلولات وجه آخر لا حاطة علمه سبحانه
جميع الاشياء علما اذ ما من شيء الا وهو مستند اليه وصفاته فعلمه تعالى بجميع الاشياء
ازلي حضوري وكالاشكالات الموردة في مسئلة علم الله تعالى مندفعة من انه
ان كان علم الله تعالى بالاشياء علما حصوليا اي بحصول صورها يلزم ان يكون ذاته
تعالى محلا لصور غير متناهية وان كان حضوريا يلزم حدوث علمه لحدوث الاشياء
او لا حضور لها قبل الوجود الخارجي بل هو قبله معدوم محض وان كان لحصول
الصور في بعض المبادي العالية وحضور تلك الصور لذاته تعالى الباري يلزم
احتياجه في علمه الذي هو اشرف الصفات واعظم الكمالات الى محل تلك
الصور وهذا نقص ظاهر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا ينقض علمه
بذلك المحل فان وجوده وان كان ازليا لا يستلزم حدوث علمه تعالى حدوثا
زمانيا لكنه يستلزم عدم تقدم علم الله علته تقدما ذاتيا وهو ايضا لا يليق
به سبحانه لان علمه تعالى لا بد ان يكون علما فعليا حتى لا يلتحق فعله وتاثيره

فرله بلا واسطة مثال فانع فرق وان تاسى الامور
الوجدانية حاضرة لنا هم

الاشراقات

بالمشاهدة الطبيعية التي يقدر من الجمادات كما النار في الهواء والشمس في الكرة
واما على ما حققنا يكون علمه تعالى بالاعتبارات الثابتة في ذاته فرادى ومركبة
بعضها مع بعض بجميع انحاء التركيب وكذلك بالاعتبارات اللازمة للاعتبارات
الاولية ثم وثم الى ما لا نهاية له جملة وتفصيلا علما حضوريا اذ ثبوت
اللوازم للملزومات الثابتة له تعالى حضوري له وان كثرت الوسائط فكما انه
تعالى ازلي وليس بزماني كذلك علمه ازلي ليس بزماني اذ كل الحوادث واقعة
بالنظر اليه اي بالنسبة الى ماهياتها في حضرة علمه تعالى وحاضرة لديه تعالى على
ما فصلنا ولو كان حدوث الحوادث في اوقاتها المقدرة حضورا آخر
ولا منافاة بين الحضورين والفلاسفة لما احتجبوا عن احاطة الله بالكل وعن
حضور الكل لذاته وعن كون كل وجود وثبوت في اي حد كان علما حضوريا
له احالوا علمه تعالى بالجزئيات فتعالى الله عن نقصان احتجاب بعض الاشياء عنه
واعتذارهم عن هذا القول الفاحش الموحش باثبات العلم على وجه كلي لكل جزئي
على الوجه الذي قرروه لا يجدي شيئا اذ لا ريب في ان مرتبة الجزئية امر زائد
على ما في الوجه الكلي اذ لو لا ذلك لما تحقق الفرق بين الكلي والجزئي فلا بد
من ثبوت ذلك الامر الزائد على العلم بالوجه الكلي وهذا ضروري وبعض
الفضلاء فهم من قولهم بحضور الحوادث عنده تعالى قبل حدوثها حضورها
باعيانها الحادثة قبل حدوثها بناء على ان تأخر الحوادث الزمانية انما يتحقق
بالنسبة الى زماني آخر واما بالنسبة الى الذات القديمة التي لا اختصاص

له بالزمان

له بالزمان ولا باجزائه فلا تأخر بل هي حاضرة له تعالى في الازل وانت
خبير بان الحضور في الازل لا يتصور الا للازلي والحوادث وان لم يكن لها
تأخر زماني بالنسبة الى الله تعالى بناء على ان التأخر لا يكون الا بين الزمانيين
لكن لا يكفي في الحضور لله في الازل عدم التأخر الزماني بل لا بد في الحضور
الازلي في الازل كون الحاضر ايضا ازليا والا فالقول بحضور ما لم يوجد او يوجد
موجود زماني قبل زمان وجوده فغير معقول اصلا كما لا يخفى غاية الامر ان يقال
لا نسبة بين الازلي والزماني بالتقدم والتأخر الزمانيين لكون الازلي خارجا عن
الزمان لكن لا يلزم منه ان يكون الزماني حاضرا في الازل اذ لو كان
كذلك لكان ازليا اذ لا معنى للازلية الا الحضور في الازل من حيث ان الحضور
لا يكون الا بنحو ثبوت ووجود وبعبارة اخرى كما يصح سلب الوجود عن
الحادث قبل زمان وجوده كذلك يصح سلب الحضور عنه ثمة اذ ما لا وجود له لا حضور له
ثم انه لا شك في صحة قولنا كان الله موجودا في زمان حدوث آدم عم ولم يكن البتة
نوح عم موجودا اذ ذاك والسر في ذلك ان الازلي يتصف بالوجود في كل زماني
وفي الازمان والزماني لا يتصف به الا في جزء من الزمان الذي وقع ظرفا له
لا قبله ولا بعده ولا في الازمان ولا يتصور له حضور الا في ذلك الجزء من
الزمان سواء نسبنا حضوره الى زماني او غير زماني ثم العجب ممن ذكر
الفاضل انه لما التزم كون وجودات الحوادث علما حضوريا لله تعالى بناء
على نفي التأخر الزماني عن الحوادث بالنسبة الى الذات القديمة المتعالية

عن الزمانية ولم يات له اثبات التقدم الذاتي لعلم الحق بالنسبة الى
الحوادث لعدم تصور التقدم الذاتي بين الشيء ونفسه فقال بعدم
لزوم التقدم الذاتي للعلم الواجبي بالنسبة الى الحوادث وقال
فان غاية ما لزم منه ان لا يكون علمه تعالى علة لوجود معلوماته ولا فساد
فيه فاقول واي فساد اعظم من ذلك فان العلم سابق على الارادة
بالضرورة فاذا لم يكن تاثير الحق وتعلق علمه وارادته فلا جرم يكون كتاثير
السارق الاحراق وهذا فروع عن فقهية العقل بالمرة ولم يقل به احد
من المليين ولا من الفلاسفة فان من المعلوم انهم يثبتون لله العناية الازلية
ويفرعون وجود العالم عليه فافهم واذا قد عرفت ان جميع الاشياء معلومة
لله تعالى علما حضوريا ازليا باعتبار ثبوت جميع الماهيات في نفس الامر
ازلا فاعلم ان قدرة الله تعالى ايضا شاملة لجميعها في تشكلات ايجاد
واظهارها كلا او بعضا بالفعل وان شاء تركها وابقاها في الغيب المطلق بحكم
ما يشاء ويفعل ما يريد الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين فورد
لشك مشهور وهو انه هل العبد مختار محض فيشكل امر القضاء والتقدير
وانه لا يجري في ملكه الا ما يشاء ام مجبور محض فيتزلزل قاعدة العدل وينتقض
قانون الايكلف الله نفسا الا وسعها فانساق كلامنا الى مسئلة الجبر
والاختيار وبحث القضاء والقدر فهو احدى المسائل المشكلة الموعودة
فجعلنا الفصل الثالث فيه فنقول ان القدر عميق لا يدرك حوره ولا يوقف قعره

وفي صلاته ليس المعنى ان الله تعالى ليس بزماني وان نسبته الى جميع الازمنة على السواء الازل تعالى موجود ازلا وابدا ... الزمان ... الحوادث ... ومعلوم انه ليس ... المعنى ... الوجود والعدم ... الاضافة ... فافهم ... الله تعالى

وجبلت ممن لا يرى اعاليها ولا يرام بعاليها وورد النهي عن الشارع في
البحث عنها لغموضها ومكث الصعوبة في مغلقاتها وحل رموزها لكن لما تحجب
القلوب عن مطالعة الغيوب بحجب الريوب يلزم كشفها لمن قدر وترخص
البحث عن القدر تشييدا لقواعد العقايد وتجنبا عن فوات الفوايد ولعل
انتج لحظ الاهتداء والمنع لحظ الاعتداء فان امعن وتدبر ذلك فلا جناح
عليك والله معاك فنقول ان الله تعالى علمه محيط بالاشياء وقدرته مستوية النسبة
لايجاد الممكن واعدامه على السواء وارادته موجبة لكل ما اراد وشاء
الا ان حكمته اقتضت ان تتبع ارادته المصالح والمنافع ولا يريد شيئا
الا ان يتحقق فيه المنافع او يكون الخير فيه غالبا والقى مغلوبا بالتابع
ومن جملة ما اقتضته الحكمة وتضمنته المصلحة واجرى عليه عادته ان لا يريد
شيئا من افعال عباده الا ما يريدونه ولا يختار الا ما يختارونه فاذا اقتضته
الحكمة وقوعه واراد العبد صدوره اراده الله فاظهره قدرته في الوقت
اللايق فيه الوقوع على حسب ما اقتضته الحكمة وما لا فلا وانما قلنا في الوقت
اللايق لان الوجود لما تنزل بتعلق ارادة الله بالظهور وصرف العناية
الشاملة الى الاظهار الى الحضرات التفصيلية من صقع الجبروت التي يسمونها
بعالم الارواح ثم صقع الملكوت التي يعبرون عنها بعالم المثال والبرزخ
ثم صقع الشهادة التي هي عالم الاجسام وموطن الاحساس فخلق العرش
واقتضى حركتها المعهودة وظهر الزمان وحدثت الدورات في الاوقات

فحصلت بها للماهيات الاستعدادات وبتلك الاستعدادات تعينت الحوادث
للاوقات وحصل الارتباط بين بين الثابتات والزايلات وحدثت بينها
نسب ومناسبات واوضاع وهيئات من الاجتماعات والافتراقات والاتصالات
والانفصالات ووجوه الانضمامات والانحلالات وضروب التأليفات
والتركيبات ولكل منها اقتضاءات واستدعاءات واقتضى الجود الالهي افاضة
كل ما اقتضيه ذلك الاستعداد من صورة وصفة وخلق وخلق وعلم وعمل
وكفر وايمان وطاعة ومعصية مع ان كل استعداد مقتضى استعداد آخر
سابق عليه وفائض من المبداء بسببه فترتبت الاسباب والمسببات من الازل
الى الابد وظهر معنى قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة يعني انه تعالى لا يريد شيئا
ولا يفعل الا ما اقتضته الاستعدادات الحادثة المترتبة المستندة الى الاستعداد ٢٥
الازلية المستند الى الماهيات الغير المجعولة الازلية من غير ايجاب ووجوب
عليه ومع قدرته على خلاف ذلك ايضا لكن عناية منه ورحمة ورعاية
للحكم والمصالح في افاضة ذلك وبشمول قدرته على خلاف ما وقع ايضا
قال تعالى فلو شاء لهديكم اجمعين فكل خير وشر ونفع وضر فهو من الله تعالى
اي بقدرته وارادته ولذلك قال تعالى قل كل من عند الله فمن وجد خيرا فليحمد الله
لان الله تعالى لم يكن موجبا ولا مجبورا في خلق ذلك الخير وكان قادرا على تركه
كما كان قادرا على فعله لان الاستعداد لا يوجب شيئا غايته الا ان ذلك لا اراده
الله على مقتضى كرمه فنفعله بمحض نعمة منه يجب حمده عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن

الاوضاع والهيئات منه

واما الحجة البالغة م

من

من الآثار لان الله تعالى ما خلق الا على حسب الاستعدادات المترتبة المنتهية الى الماهيات
الازلية الغير المجعولة فاللائمة راجعة الى القابل لا الى الفاعل واما انه لم يجبرهم
تعالى على الهداية وان كان الاستعداد قاصرا عنه فهم فلان القهر لكونه منافيا لمقتضى الحكمة
لا يليق بجناب القدس لان تسوية ارباب الاستعدادات المختلفة في السعادة وان كان
صورة لطف واحسان في حق المفضول ولكنه ظلم واساءة في حق الفاضل
ورعاية جانبه اقرب الى الحكمة والمصلحة من رعاية جانب المفضول مع ان
طائفة من الصوفية ذهبوا الى ان تعذيب الكافر نعمة في حقه من حيث انه لا يصل
بحاله اللايق به الا به يعني ان الدين لا يفعل في حق كل شخص الا ما يقبله استعداده
من اللطف الا ان استعداد الكافر لا يقبل ما يقبله استعداد المؤمن من الرحمة
المحضة هذا الكلام مهم ويشهد بما قلنا قوله تعالى ما اصابكم من حسنة فمن الله وما اصابكم
من سيئة فمن الله وما اصابك سيئة فمن نفسك وكذا قوله تعالى قل لن يصيبنا الا ما
كتب الله لنا هو مولانا وعليه فليتوكل المتوكلون اذ هو اخبار عن تقديره
الازلي جميع الاشياء حسب ما عليه من استعدادات كل منها واقتضاءاتها الى
ان ينتهي الى خاتمة حالاته من خير وشر وطاعة وعصيان وكفر وايمان والتفصيل
انه تعالى خلق الانسان ابتداء قادرا مريدا وخلق له كالاته منه من الاعضاء
والقوى المدركة والفعالة ووهب له العقل المدبر لحركاته ومعاده وعرفه النفع
والنفع ومكنه من اكتساب هذا او من اجتناب ذلك ثم اكمل لطفه به بان ارسل الرسل
وانزل الكتب وكلفه دعاه الى الخير ونهاه عن الشر وركب فيه القوى الشهوية

يقصره م

لطف م

والغضبية ليجلب ما ينفعه ويدفع ما يؤذيه ويرتاض ويجاهد بردهما عن حدّي الافراط
والتفريط اي التوسط في الاستعمال ويصرفهما عن رذيلتي البهيمية والسبعية
الى فضيلة الاعتدال وينصب له دواعي الاخذ والترك من الخلاف والوفاق
واراه الوجوه والآيات في الانفس والآفاق كل ذلك عناية منه تعالى بالانسان
واصطناعا منه اياه لنيل العظيم الشأن وان لم يظهر حسن الكرامة في البعض
بسبب سوء الصنيع وشؤم الاختيار وظلمة الجبلة وخبث النجار فان الكريم
لا يترك نفع الاشرار ونفع الاخيار ثم لتلك الاسباب المترتبة من الازل الى لا يزال
والدواعي الحادثة المقارنة لكل انسان المريد المختار انواع كثيرة منها نورانية
الفطرة وصفاء الجبلة بسبب قلة الغيوم المظلمة والقرب من التجرد والروحانية
فانه اشرف في الطور الانساني كما ان الخسة كثيرة لحجب الكثيفة والبعد عن
اللطافة الروحانية والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله ان الله خلق الخلق في ظلمة
فالقى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل فلذلك
اقول جف القلم على علم الله تعالى لكن كمال الانسان بحسب جامعية الفطرة والاحاطة
بالمراتب العلوية والسفلية كما ان النقص في القصور فيهما ومنها المكارم الخلقية
والمحاسن الخلقية الموجبات لشرائف الاعمال وكرائم الافعال وهما ناشئان
من الاولين غالبا وهما يستندان الى الماهيات الازلية الغير المجعولة المتفاوتة
في الازل وفي علم الله في الشرف والكمال والقرب من الملك المتعال ومنها امور
اتفاقية مثل اتفاق ملاقات كامل بكامل وصحبة فاضل يرشد ويعلم في النظ

او يد

او تيد بهمة القوية في الباطن مثل اصحاب الانبياء عليهم السلام ومثل اتفاق عمل خير
في وقت مبارك او مكان شريف كما قال نبينا عليه الصلوة والسلام ان لله في
ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها ومثله ايصال نفع الى المستحق كمريض ضايع
او فقير جايع ومثله نية صادقة وتوجه خالص الى جناب الحق او دعوة تفرج
لنفسه او لغيره او مجامع عدة امور من ذلك وغير ذلك مما لا يفي بضبطها القوى
البشرية وكون هذه الامور اتفاقية في نظرنا القاصر عن ادراك اسبابها
لخفيه واما في الحقيقة فهي امور لازمة متلازمة لاستنادها الى اسباب مترتبة
مستندة الى امور متلازمة وقد قدمنا ان الله تعالى علم في الازل جميع ما كان
وما سيكون وعلم ان كل شخص اي شيء يلازم في الازل ماهيته الغير المجعولة
وكذلك في سائر الحضرات الى ان ينزل الى آخر مراتب التنزل الذي يبتدي
منه ان العود ليتم الدورة وهو خاتمة التي تتبعه السابقة ويتبعه المعاد
والمنفعة في الدار الآخرة كما قال النبي عليه السلام تموتون على ما تعيشون وتحشرون
على ما تموتون وعلم سبحانه وتعالى ان كل حال يقتضيه وكل امر يرد عليه من
الاحوال والامور المترتبة المتسلسلة الموجبة كل منها لما تحته المستندة
الى ما فوقه كيف يقتضيه ولم يقتضيه ومتى يرد واين يرد عليه وكيف يؤثر
في حاله ووقته وعلم سبحانه ما كان موقوفا منها باوقاتها المعينة وما كان
لازما له في كل الحضرات وعلم ان كل شخص من اول ولادته الى حلول
اجله كم يتنفس وفي مدة عمره ما يريد وما يعمل وما يفعل من خير وشر

الا تعالى على سعادته فيعيش حميدا ويموت سعيدا ويحشر في زمرة السعداء
وتفضلا من الله عليه وامتنانا منه اليه ومنهم من يكون على خلاف ذلك
بان يغيره اباه او اخوانه وفطرته ويغلب عليه بسبب خلقه او قبح عمله شقوته
فيعيش كافرا ويموت خاسرا ويحشر في حزب الاشقياء كاسيا ومنهم
من يعمل بعمل اهل الجنة مدة حياته حتى اذا لم يبق بينه وبين الجنة الا ذراع
فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار ومنهم من يعمل بعمل اهل
النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة
فيدخل الجنة فلذلك ورد السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وكل ذلك التفاصيل
والتي تحدث متدرجا مترتبا متعاقبا في حق كل شخص فهو في علم
الله تعالى متحقق حاضر بادواته واسبابه وارادته تعالى متعلقة بوقوعه في
الاوان على الوجه الذي سيقع بلا فرق وتقدير الله تعالى عبارة عن هذا
وهو لا يقبل التغير والتبديل كما قال تعالى ما يبدل القول لدي وقال عم فرغ
ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير كيف يتغير وهو ازلي
والازلي لا يتغير وايضا لو تغير لما كان مطابقا لما يقع على الترتيب
والتفصيل والواقع لا يتبدل وكذا ما يطابقه ولا ينافيه ان يقع محو
واثبات في بعض الكتب الالهية كما قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب لان هذا حكم مرتبة اخرى يقال لها لوح المحو والاثبات
ومن علم الله لرجاحة امره السعادة فقدر سعادته فلا احتمال الشقاوة

ومن علم

ومن علم الله لرجاحة امره الشقاوة فقدر شقاوته فلا احتمال السعادة
فلذلك قال عم السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وكذا قال
جف القلم بما انت لاق وفي رواية اخرى جف القلم على علم الله فاذا كان
كلمة طيبة او نية خالصة او توجه خالصا او دعوة صادقة علم الله صدورها
في الازل من واحد منا سببا لاجابة للطف الله وفضله وكذا سعايد كل
منها موجبا لقهره وغضبه نعوذ بالله من غضبه فضلا عن الخطايا الكثيرة
او الطاعات الكبيرة في الاخرة وسبب اللطف والفضل ليس الا رحمته التي سبقت
غضبه وسبب القهر والغضب ليس الا القوة والغنى الذاتيان فنحن بين رجاء
وخوف مدة حيوتنا وان كان امرنا مقطوعا به في علمه الازلي وتقديره ما قطع
لان ما كان مستقبلا عندنا حال عنده فلا يعلم انه سبحانه على رضي سببا من
اعمالنا واخلاقنا وعلومنا التي علم الله وقوعه منا فقدر بسبب الرضا في
سعادتنا ام سخط سببا من ذلك فقدر بسببه شقاوتنا او فهل قدر سلامة
الايمان ببركة بعض الحسنات الظاهرة او الباطنة المفروغ هو ايضا بسبب
امور اخرى مسعدة عليه مكسبة له او قدر خلافه نعوذ بالله من ذلك بشؤم
بعض السيئات الظاهرة او الباطنة هي ايضا بسبب تقدم ما يكسبها عليها هما
الهيئات الوديعة فنرجو ونخاف ونسعى ونجاهد على ما امرنا به ربنا لكونها السعي
والمجاهدة والامتثال لامره من اسباب السعادة وكون ضدها من اسباب
الشقاوة على ما اخبرنا به في كتابه وعلى لسان رسوله عم وقول رسول الله عم

ما منكم من احدٍ الا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة ثم قوله
عم قالوا يا رسول الله افلا نتكل على كتابنا وندع العمل اعملوا فكل ميسر لما خلق
له اما من كان من اهل السعادة فسيسر بعمل السعادة واما من كان من
الشقاوة فسيسر لعمل الشقاوة ثم قرأ به صلى الله عليه وسلم قوله تعالى فاما من اعطى
واتقى بالحسنى الاية صريح فيما قلنا فلا امن من مكر الله كما قال الله تعالى فلا يأمن
من مكر الله الا القوم الخاسرون اذ قد نفذ هيبتنا عظيما عنه وهو موجب للسخط
والخذلان كما قال الله تعالى اتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ومعلوم ان غضب الله تعالى
وانتقامه لا يكون الا بارادته واختياره وان كان سوء الادب من العبد داعيا
وسببا لسخطه تعالى لان سوء الادب العبد ليس من الاسباب الطبيعية الموجبة
بالطبع للسخط وكذا الايأس من روحه ولا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون اذ قد يلوح ما لا نعتقد به سبب رضائه وهدايته سببه
لا يقتضيها طبيعة السبب اقتضاءً ايجابيا بل يوجبها الارادة الكريمة
بادنى سبب وتادب بين يدي المولى فانظر هل يستند مثل هذا الانجاب
الى جانب العبد استنادا كليا لا يبقى معه للعبد خوف ولا رجاء من ربه
ويتجه معه له الاختيار المطلق ويتخلص عن الجبر بالكلية ولذلك قال تعالى يضل
من يشاء ويهدي من يشاء ويهدي من يشاء فلا راد لقضائه ولا مبدل
لحكمه فرجع الواقعات الى ارادته ومستندا حادثات الى قدرته وان كان الحكمة
والمصلحة داعيا والعبد بكسبه ومحلا ساعيا لا اقول ترادفا

والسخط

والسخط من الله تعالى حادثان يحدوث في الوجود لكن بل هما ازليان باعتبار
تحقق ما هو سبب فيهما في علمه الازلي بما سيقع في وقته وكان حاضرا عنده بارادته
الذاتية المتعلقة في الازل لافعال عباده الواقعة فيما لا يزال تابعة لارادة
العباد اياها يعني انه لا يريد الله منهم الا ما علم انهم سيريدونه فلا جبر
وارادتهم تابعة لارادته تعالى باعتبار تبعية ارادتهم وتعيينها من اوصاف
الالهية جمالية يقتضي سعادة العبد بسبب كلي او جزئي كاللطف والكرم والرحمة
واما جلالية يقتضي الشقاوة بامر حسي او معنوي كالقهر والغضب والانتقام
ومن امور بعضها داخلة في ذواتهم وبعضها خارجة مستندة الى امور آخر
مثلها يناسبها ثم وثم الى الترتيب في الامر الى الازليات ووجودها بقدرة
الله وارادته اذ العباد ليس من شأنه الايجاب والايجاد فالموجد هو القادر
المختار والله تعالى لا يريد في افعال عباده الا ما كانوا يريدونه ولا يريدون الا ما اراده
فظهر صدق قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء والامر في الوجود والوقوع
هو مشيئة الله تعالى وقد يرضى من عبده شيئا فيزيده هدى والذين اهتدوا
زادهم هدى وقد يسخط فيستدرجهم من حيث لا يعلمونه وان كان مشيئته لا
يتخلف في كل مرتبة عما قضيته الحكمة وداعية المصلحة وهما ولذا يظهر في الافهام
العامية لكل شخص لكنهما حسب العموم اظهر واجلى وظاهر ان العبد الاختيار
وباطنه وحقيقته لا انه مجبور جبرا ما وقال صاحب العقائد ونحن نقول الحق ما قال
بعض ائمة الدين لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي

الغريبة لافعال العباد على قدرته واختياره وسائر المبادى البعيدة على عجزه
واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد
فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من
يدقنى واقول هذا الكلام قريب مما حققنا واجمال لما فصلنا من التقدير
فى التحقيق فلذلك ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وما قدر سيكون ولو
لم يكن فى تقديره ايجاد العبد او ارادة حركته وايجاد دواعى ارادته واتبع
ارادة العبد لتلك الدواعى دون الدواعى الاخر ولم تجر عادته الكريمة
بانا نريدنا ويخلق ما اراده العبد ولم يجعل الهداية معدا للهداية الاخرى
والضلالة داعية لضلالة اخرى ولم يرسل الرسل ولم ينزل الكتب ولم يرتب
الثواب والعقاب على الحسنة والسيئة لما جرى ما جرى من سعادة وشقاوة
واحياء وضلالة فان قلت اذا علم الله فى الازل وقدر ايمان المؤمن
وكفر الكافر يجب ما قدر ويمتنع خلافه لامتناع انقلاب علمه جهلا فيكون
التكليف اما بالواجب او بالممتنع فيلغو او يخلو عن المصلحة بالمرة
قلت الوجوب والامتناع بالغير سيما اذا كان من جهة المكلف لا ينافيهما
التكليف ولا يخليانه عن الفائدة اما فى حق المؤمن والمطيع فلانه من
جملة اسباب الاطاعة بل هو العمدة فيها واما فى حق العاصى والكافر
فلانه به يتم الحجة عليهما ويرتفع شبهة الظلم لجنابه قال تعالى ولو انا اهلكنا
هم بعذاب من قبله لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل

ان نذل ونخزى على ان قلنا ان نقول التكليف رحمة من الله تعالى عامة ولطف
سائق يقتضيه عنايته ولا يلزم ان ينتفع به كل احد وانما الانتفاع يدور على الاستعداد
كالمطر ينتفع به الشجر دون الحجر ومما قلنا يظهر قول النبى عم فحج آدم موسى فى الحديث
المفسر الوارد فى محاجة موسى عم مع آدم لان آدم عم مجبر معلوم فى ارادته
بالنظر الى الدواعى المودعة فى جبلته والاسباب المرتبة فى طينته مع ما فى الآفاق
من الاسباب الخلاف والوفاق واما باعتبار ظاهر الاختيار فقد عوتب بالاهباط
من جوار الجبار فالامر داير بين الامرين والحكم ناظر الى الطرفين فنظر موسى عم الى ظاهر
الاختيار وانبياء آدم عم الى الباطن من الاجبار وكل من النظرين فى مرتبته
حق وكل من المذهبين صحيح لكن لكون الغلبة للسابق على اللاحق وكون الحكم للباطن
على الظاهر حج آدم موسى عليهما السلام فتحقق ما قلنا وانصف واعرض عن التحكم
والتعسف حتى يتبين لك ان قول الامام البيضاوى فى تفسيره قوله تعالى ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
حق صدق واعتقاد سنى وما رد بعض الافاضل عليه بقوله واياك ان تتوهم ان
فى قوله تعالى ولو شئنا لآتينا دلالة على تسبب عدم ايمانهم من سبق التقدير الازلى
كما سبق الى فهم الامام البيضاوى حيث قال فى تفسيره ولكن تفريع بان عدم
ايمانهم لعدم المشية المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء
عبارة كونه كناية عن اقتضاء الحكمة الحكمة اياه فغير قوله ولكن حق القول منى لاملان
جهنم وكون اقتضاء الحكمة الالهية خلاف ذكره وكذا سبق الكلمة فى قوله تعالى ولولا

كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة مافي التوقف
الازلي من الاحكام اى لولا مقتضى الحكمة الامهال لقضى بالاستيصال فلا دلالة
في هذا المقال على ان للتقدير في ازل الازال تاثيرا في الاحوال والآجال فنقول
اذا كان عدم ايمانهم مسببا عن عدم اقتضاء الحكمة اياه على ما سلم ذلك الفاضل
ومعلوم ان اقتضاء الحكمة ليس فاعلا بل هو علة داعية لتعلق ارادة الله تعالى فعدم
اقتضاء الحكمة علة لعدم تعلق ارادة الله بايمانهم فيكون عدم ايمانهم من الامور
الارادية المقدرة لله تعالى فكيف لا يكون التقدير مؤثرا في الايمان وعدمه فان قلت
ارادة الله تعالى وتقديره تابعان لارادة العبد ولاقتضاء الحكمة فلا يكونان مؤثرين
وكالمباشر قلنا فنذكر ما قلنا لك من تبعية ارادة العبد للدواعي والبواعث
وكالاسباب الداخلة والخارجة التي كل منها بقدرة الله وارادته وقضائه وتقديره
واما اقتضاء الحكمة فليس الا داعيا لتعلق الارادة سنة من الله في اتباع ارادته
لاسم الحكيم لا ايجابا منه ووجوبا عليه فرعاية المصلحة في الايجاد من جملة
المقدرات وان سلمنا ايجاب صفة الحكمة تعلق الارادة على وفق المصلحة فكذلك
الوجوب ايضا اثر القدرة والارادة والحكمة التي هي اوصاف الذات القديمة فهو من
المقدرات الازلية ايضا فالتقدير مؤثر في كل الكائنات ويكون بل نقول اولا اقتضت
الحكمة ان يسلط ربنا علينا بقدرته وارادته وتنزع ما نشاء ونترك ما نشاء ونمنع
ما نشاء ونثيب ونعاقب على ما ادنيناه ولكن في نظرنا شيئا يسيرا ونعاقب على ما
سخطه ولا حسبناه هينا ولا نعمل شيئا الا بقدرته وارادته وعلمه وقضائه

وقدرته لان الحكمة فعل ما ينبغي ولا ينبغي لخالق الخلق الاحكام فان ا[illegible]كونه
للتقدير الازلي تاثيرا في الاحوال والآجال فالمقدر عند المعول عن المنع والا حط،
والاغزاز والازلال واذا لم يكن من التصرفات بالتقدير الازلي فعل مريدا
اقتضى ما التقدير لحادث ام بتقدير مقدم اخر ام هي من احكام الطبائع كما يقوله
الدهري فنقول من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه سيقولون
الله فقولوا فلا تتقون انه مع الله بل هم قوم يعدلون وغاية ما يستند
قال بعدم تاثير التقدير اتباع العلم بالمعلوم وتطابقهما بحيث يكون المعلوم
اصلا والعلم فرعا وقال الابهري ليست صورة النوس على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة المخصوصة لان النوس في حد نفسه كذلك ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فنقول علم الله بالاشياء ليس كالصورة المنقوشة نقشا ماخوذا من صورة
النوس الخارجي بل هو كنقش المهندس صورة البناء ورسمهم كذلك ليبنوه في الخارج
بناء مطابقا لرسمهم لان فانهم يراعون في رسمهم احوال الهيئة والاوضاع
ومصلاحية الاخشاب والاحجار كلا منها لموضع معلوم دون المواضع اللائق الى غير
من الخصوصيات والتفاصيل ثم يبنون على وفق ما رسموا فيما الله قد نشبه
بالبناء الا ان هذه التشبيه اقرب من التشبيه الاول فالله تعالى وان جرت عادته
على ان لا يريد من افعال العباد شيئا الا ان لا يريدوه لكن اراداتهم تابعة للدواعي
والاسباب التي كلها بقدرة الله وارادته كما بينه تعالى بقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ومن عجائب هذا الفاضل انه اعترف اخرا بهذا فقال واما انه لا تفويض فلان

منشاء اختيار العبد واعنيه تحدث في قلبه ودواعي الفعل تابعة لمشيئة الله وارادته
فلا مدخل فيه للعبد ولا لمخلوق آخر غيره على ذلك في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان
يشاء الله وكما اشار اليه في قوله عليه الصلوة والسلام قلوب العباد بين اصبعين
من اصابع الرحمن والمعنى ان الله تعالى هو المتمكن من قلوب العباد والمتسلط عليها
بالتصرف فيها تصرفا كيف يشاء فنقول فاذا كان الامر كذلك فما وجه الانكار
على البيضاوي في قوله المذكور في قوله في شرح المصابيح فانه قال واما الجواب
الذي ذكره الامام البيضاوي في شرح المصابيح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء على ما
يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببا ولئن كان يقدر على ايجاد الجميع
ابتداء بلا اسباب ووسايط كما خلق الاسباب والمبادي لكنه امر اقتضته حكمته [illegible]
وسبقت كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل الجنة قدر له ما يقربه اليها
من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب
ولانه طبعه لقبول الحق ومن قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله
حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات ولم تغن الآيات والنذر فاتى باعمال
النار واستحقها حتى طوى عليه صحيفة عمره وكان ما يدخله النار ملاك امره وهو
معنى قوله كل ميسر لما خلق له هذا ما نقله الامام البيضاوي في شرحه للمصابيح
ثم قال فلا يشفي غليلا ولا يروي عليلا كما لا يخفى على ذوي فهم المتامل في مقعد
الشكر ومعقد الوهم يعني كثيرا من الآيات والاحاديث ناطقة صراحة بما قاله
الامام البيضاوي وعلماء الاسلام صرحوا فضول على قوله فالانسان [illegible]

بذلك

بذلك كله ولئن ثبت التحقيق فتحقيق ما حققناه انفا حتى يتعلق الافكار بالاقرار وتعبر
عن ذلك بانقيادات الاقدار وههنا تحقيق ابلغ مما ذكر الا ان العبارة تضيق عما ورائه
فافهم وتدبر واما توجيه هذا الفاضل قول آدم عليه السلام في المحاجة مع موسى عليه السلام افتلومني
على ان اعمل عملا كتبه الله تعالى علي ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة بقوله فمعنى قول آدم عليه السلام
افتلومني على عمل صدر مني حتى وقع ما يقتضيه الحكمة وينبغي تصفية الحق ومثل ذلك لا يكون
الا فضلا محضا فلا شك ان المراد في هذا المعنى من التعبير المذكور لا يخلو عن بعد صريح فان الكتاب
سبق باربعين سنة لا مدخل له في هذا المراد مع ان هذا الاعتذار في مقابلة ما نهى الله عنه لا يخلو
عن سوء ادب لا يليق بمنصب النبوة واما قوله ان عصيان آدم عليه السلام لم يكن ذنبا لان
الذنب لا يكون الا بعد التكليف ولا تكليف في تلك الدار فيشكل لان الفرق بين
الذنب والعصيان لا يعقل وقد قال الله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وكذا قوله
ان التكليف لا يكون في تلك الدار ممنوع لان ابليس لعن وطرد طردا ابديا لمخالفته الامر
بالسجود الواقع في تلك الدار فان قلت اذا كان هذا الاعتبار مقبولا من آدم عليه السلام
فحكم الاثر [illegible] ينبغي ان يكون مقبولا من كل واحد من ذريته فيلزم ان يكون الفجرة
حتى الكفرة معذورين قلت اما في حكم الشرع وفي دايرة الثواب والعقاب فلم يكن
آدم عليه السلام ايضا معذورا حتى هو قبل الاهباط من جوار الرحمن والاخراج من الجنان
واما في امعان النظر الى الحقايق واعتبار الاسرار والدقايق فمن اعتذر بهذا
الاعتبار بعد ما فرط منه ما فرط اظهارا للعجز واعترافا بالقصور وتحسرا على حرمانه
ورضا بقضاء ربه نادما على ما جرى منه مقبول لا على من سقط اعتراض الشرع

والنجاة من العقاب في العقاب بل عني لم يكون هذا النظر سببا للتوبة وموجبا للثواب
ويحتمل ان يكون هذا النظر سببا للتوبة وموجبا للندام ويحتمل ان يكون موديا الى الاحباط
حالا كما كان في حق آدم عليه السلام بسبب كونه رجوعا الى الله تعالى واعترافا بقدرة الله وعجز العبد
واعترافا لانه على تقصيره واما من اعتذر بهذا الاعتذار لجهة انابته على المعاصي المستقبلة
غير محترز ولا متحرز فهو ممن مكر الله بهم واستدرجهم من حيث لا يعلمون وممن لعب
بهم ابليس وجعلهم سخرة للتلبيس وضحكة الله ابليس اولئك حزب الشيطان الا
ان حزب الشيطان هم الخاسرون لان النظر الاول هو من اسباب السعادة التي هي
الثاني الاول من الامارات طريق السعادة وثمرة صفاء النوراة ونتيجة حسن
العقيدة فمن علم العلم الاول انه يذهب لكل المذهب فهو ممن يسره الله لليسرى
وجعل خاتمة امره الحسنى ومن الذين قال فيهم ومن تاب وآمن وعمل صالحا
فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والنظر الثاني في قدرة الله تعالى من اسباب
الشقاوة واثر القسوة في الفطرة وخبث العقيدة ومن علم انه يذهب
هذا المذهب فهو ممن يسره للعسرى وختم امره بالشقوة الكبرى واصله واخزاه
ولكان عاقبة امره خسرا فان قلت فما الحاجة والدعوات والصدقات تاثير في
نقض التقدير قلنا انكم لوح المحو والاثبات فقد يتغير ويتبدل ولذلك قيل السعيد
قد يشقى والشقي قد يسعد وقال عمر رضي الله عنه اللهم ان كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فامحه واثبته
في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب واما التقدير الازلي فقد سمعت سر ان الازلي لا يتطرقه التغير لان الله

لما علمه في الازل ان كل احد ما يفعل شيئا من ذكر الاسباب واي فعل من اي
واحد يقتضي الحكمة تاثيره في السعادة والشقاوة ولن اي واحد من الآحاد ثبت
على سنن واحد وطريق من السعادة والشقاوة ولن اي احد ينقلب من الشمال الى
اليمين او من اليمين الى الشمال بلا سبب كما يسلكون على التفصيل كما كان فلا يبدل في ذلك
التقدير كما لا يبدل في العلم مثلا من انه سيدعوه بدعاء خالص جامع لشرائط الاجابة
قدرا اجابة دعائه وحصول مرامه بسبب دعائه سواء كان دعاؤه في مراجل
دنيوية او دينية فالتقدير الازلي لا يتغير ولا يتبدل ولكن المسببات بحسب الاسباب والازمنة
تتقدر اما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لام حبيبة رضي الله عنها حين سمعها تدعو وتقول اللهم
متعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي ابي سفيان واخي معاوية قد سالت الله تعالى
لآجال مضروبة واثار معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل الله شيئا منها قبل
حله ولن يؤخر شيئا من حله ولو كنت سالت الله ان يعيذك من عذاب في
النار او عذاب في القبر لكان خيرا او افضل فلعله صلى الله عليه وسلم كان قد علم ان
تلك الامور الموعودة لم يكتب الدعاء منها موثرا في الازل
السها بالدعاء النافع المقصود والتعليم والتنبيه على الاهم الانفع لها
كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لكان خيرا او افضل يعني ان الآجال ما جعل الله الدعاء
سببا لها خيرها ومدها بحسب الغالب فان لها حدا ان المتكبرين الموضحين على الدعوة
بلوغ اعمارهم طولا في اكثر الزمان واما النجاة في العذاب فالدعاء سبب المعتبر
وطريقة الجبر وهو المقصود الاهم من الدعاء المامور الموعود بالاجابة فالاهم

فلا يهم الا نفع ليس الا هو وصرف الوقت الى الدعاء لطول العمر تضييع للوقت
بحسب الاعم الاغلب وان كان محتملا للنفع والاجابة نادرا وكيف لا فقد ثبت عنه عم
انه دعا في حق عدة من الصحابة بطول العمر وكثرة الولد فاستجيب وروي انه عم قال
في بعض الاوقات اللهم لا تمتني حتى تريني حليما وايضا لنا بعض الآيات مثل ادعوني
استجب لكم واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي
ناطقة بتاثير الدعوات على الاطلاق في الامور الدينية والدنيوية ولا يصلح الحديث
المذكور لكونه من اخبار الآحاد واحالته لما قلنا مخصصا لاطلاق النصوص المذكورة
بل الوجدان من كل احد بتسارعه في المضايق الى التضرع لله تعالى يشهد بتاثير الدعاء
مطلقا وكذا التجربة والتواتر شاهدان به بحيث يعد انكاره تعنتا واذا كان السعي
بالابدان والارجل وكذا ابتغاء الاعضاء مؤثرا في نيل المطالب فلا يكون الدعاء الذي
هو محل القلب رئيس الاعضاء بل هو نور من انوار الله تعالى وسر من اسراره وواسطة
الفيض بين الله وبين الابدان مؤثرا كلا بل تاثيرات الاعمال فرع تاثيره واثر من
آثاره الم تسمع الى قول النبي عم انما الاعمال بالنيات السبب المعجزات والكرامات
الصادرة من الانبياء عم تاثيرات روحانية ونتائج دعوات خالصة لهم
وآثار توجهات صادقة فاذا كان الدعاء سببا لاحياء الموتى فلا يستبعد
كونه سببا لتاخير الاجل ومد العمر ولا يستبعد ومهما تاثير الدعاء في الامور
الدنيوية فادراء قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
وقوله تعالى وأمر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك

والعاقبة

والعاقبة للتقوى وامثال هذه الآيات ولا تلتفت الى قول من قال انا سمعنا كل
مرارا وقرعنا سمعكم سرا وجهارا لو شاء التقدير لم يتبع المقدر ورجلا يصلح
ملزوما بلا دلالة لانه فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه وهو قول رسول الله عم ان احدكم
يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك
ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله
وعمله وشقي او سعيد علم ان ما قدر لكل شخص من قدر معلوم من الرزق لا بد من
وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع كيف لو كان الامر على ما ذكروا ان كان
على ما زعم لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله وابتغوا من فضل الله ولما كان
الكسب فرضا وقد نص محمد ابن حسن الشيباني على انه من الفرائض هذا كلامه
فنقول اما قوله لو شاء التقدير لم يتبع المقدر فلا يصلح ملزوما فقد عرفت
ما فيه وسمعت اعتراف هذا القائل آخرا بقوله انا منا احتبار العبد واعية
يحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية الله تعالى لا دخل فيه للعبد ولا للمخلوق
آخر الى آخر ما اورده بعد هذه التفلسفات في نفي التاثير عن التقدير وترتب لزوم
الفاعل اذا لم يصلح ملزوما فهل يصلح القائل للالزام واذا لم يصلح فمن
ابن يلزم اللوازم بلا ملزوم ولا التزام واذا انصفت وجدت لزوا هذا
في الفقراء لا يرضى وما نوهت لم لا يكون لامره وتقديره في بنيته تاثير فكيف الغنى
المالك لممالكه وكيف الامير والسلطان المالك للمالك وهل يرضى بذلك خالق
الارض والسموات فعال لما يريد انما امره اذا اراد شيئا ان يقول

لكن فيكون فهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير فمن ينجيكم من ظلمات البر
والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم
منها ومن كل كرب ثم انتم تشركون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء له الحكم
واليه ترجعون وقد عرفت منشأ الغلط فبادر واحذر عن الخلط واما قوله
ولو كان امرا ذكر لما امر العبد بالسعي والطلب ولما كان الكسب فرضا فنقول
لو اردت انه فرض على الاطلاق اي على العموم بكل الاشخاص والاوقات والاحوال
فكلا فانه انما يكون مأمورا به وفرضا عند كون الاحتياج لنفسه او عياله فلرب
انسان يأتيه رزقه رغدا من كل مكان من غير ان يحتاج الى كسب او سعي غاية
الامر ان السعي والكسب من الاسباب المقدرة للرزق بالنسبة الى العامة فان اكثرهم
يرزقون بسبب السعي واما من يأتيه رزقه من غير سعي ولا طلب فكثير ايضا والكل
بقدر والسابق على الكل الحاكم هو الله فلرب ساع غير واصل ولرب مرزوق
من غير سعي فلا كلية في الامر ولقد سمعت قوله تعالى لا نسألك رزقا نحن نرزقك وفي
الحديث القدسي يا ابن آدم تفرغ لعبادتي املأ صدرك غنى واسد فقرك
وان لم تفعل ملأت يدك شغلا ولم اسد فقرك وكان رسول الله صلعم يقول
ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلله عباد لا يحتاجون في القوة الى القوت فضلا
من الاحتياج في تحصيله الى السعي فان مسبب الاسباب قادر على ايصال
الرزق بلا سبب ولا واسطة قال تعالى أليس الله بكاف عبده انما كافيه على الاطلاق
تارة بسوق الرزق وتارة بالذات من غير توسط الرزق فان اطلق تحمله ايضا ثم

ما قاله

ما قاله ذلك الفاضل واما النقل الدقيق فهو ان العمر الذي قدر له عمرو طويل
يجوز ان يبلغ حده ذلك العمر الذي قدر له وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقص كذلك
وبعد ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة
لا الايام المعدودة والاعوام المعدودة ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد
وينقص بالهم والحزن والمرض والتعب فمن هذا السر يجب حتى ينكشف ذلك بسبب
اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه كون الصدقة والصلوة سببا
لزيادة العمر ويتجه عليه انه لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين قال تعالى وكل شيء
عنده بمقدار وقال صلعم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس فنقول ايضا من علمه تعالى الايام
والاعوام من الاعمار بل هو تعالى عالم في الازل ان كل شخص ذكرا وانثى صغيرا وكبيرا
انسانا او حيوانا لم عمره وكم يعيش وعلم مقدار عمره باعوامه وايامه وشهوره
وساعاته ودقائقه وانفاسه وانه كم يتنفس في كل يوم وفي كل شهر وفي كل عام
وقدر كلا منها باعدادها ومقاديرها بحيث لا يتغير ولا يتبدل ولا يستطيع احد ان
يغيره او ان يبدله وقوله صلعم في الحديث المتقدم ذكره وايام معدودة صريح في تقدير
الاعمار بالايام والاعوام من يائف فهذا العائد لان المقدر لكل شخص انما هو
الانفاس المعدودة لا الايام المعدودة والاعوام المعدودة لان عد الايام
يستلزم عد الاعوام وهكذا ولكن الذين يدعون مد اعمارهم بحبس انفاسهم هو يبورا
ان كان غرضهم مد اعمارهم بناء على ذكر الدائم الكلمة واما ان كان غرضهم ان يحبس
بعض العلل ويحفظ الرطوبة الغريزية فهو من قبيل المعالجات الطبية فلا جناح

عليهم انه يجوز ان يكون من الاسباب المقدرة لطول العمر كالادوية المستعملة
لحفظ الصحة ثم لنا القول بصحة ان العمر اي الذي قدر له عمر طويل
يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فوقه بتغيير العبد بقدرته وارادته
لما ثبت التقدير الازلي ويكون التقدير الازلي غير لازم كما انه غير ملزم
عندهم مع ان التقدير مطابق للعلم الازلي فلزم من تخلف التقدير الجهل
في العلم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ما في كلامه هذا من
التسامح والتساهل في اقواله يغني عن البيان وغيره موقوف على الاثبات
بالبرهان فانه بعد ما فسر العمر بقوله اي الذي قدر له عمر طويل
قال يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه ثم قال ومع ذلك لا يلزم
التغيير في التقدير ومن المعلوم ان عدم بلوغ العمر الى حد العمر الذي قدر له
وانتقاصه منه تغيير ظاهر في التقدير واما قول بعضهم في وجه كون الصدقة
والصلوة سببا لزيادة العمر فلعل مراده انه يزيد العمر بهما بانه يجعل قدرا
من الانفاس التي علم ان يتنفس بها المتنفس في شهر مثلا في شهرين مع انه لا يجوز ان
يزيد قدر المقدر من العمر بدلالة حديث ام حبيبة بعضها وقد وقف ان الحديث لا يدل
على ذلك ولنا الله تعالى يجوز ان يقدر طول العمر وزيادة الانفاس والايام
في الازل لبعض من علم انه سيتصدق او سيصلي بسبب الصدقة
والصلوة وان الدعاء يكون كلما وعاما للاشخاص بحيث يكونان من الاسباب الموصلة
الى طول العمر غالبا في سنة الله تعالى كما انا نذكر بالنسبة الى السعادة الاخروية

قال المحقق صدر الشريعة في كتاب الطهارة لان هذا الوضوء لا يخ اما ان يكون ابتداؤه من اليمين
او اليسار وايضا اما ان كان على سبيل الموالاة او عدمها فقوله ع م هذا وضوء الخ ان اريد به
هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها او التيامن او ضده وان لم يرد بجميع
اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب واعترض عليه افضل المتاخرين مولانا محمد بن اسعد المعروف
بجلال الدواني في عشرة الجلالية بانا نختار انه ع م تيامن في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم
وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه كان ع م تحب التيامن في
طهوره وتنعله وساير احواله او نختار انه تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من ساير احواله
واقواله فان سياق الاحاديث الصحيحة الدالة على انه كان يحب التيامن اخره يدل على انه ليس
واجبا بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف اقول يمكن تقرير الجواب بوجه يندفع عنه هذا الاعتراض
وهو ان يقال ان الاشارة في الحديث اما ان يكون الى نفس فعل الوضوء فقط او اليها بجميع
اوصافها او بعضها معينا او غير معين فعلى الاول والاخر لا دلالة على فرضية الترتيب قطعا
وهو ظ والثالث مما لا سبيل اليه من العبارة وهو ايضا ظاهر سواء اريد خصوصية الترتيب
او غيره على انه لو اريد خصوصية غير الترتيب لم يحصل الدلالة على فرضيته ايضا واما الاحتمال
الثاني فهو يستلزم فرضية ما عدا الترتيب ايضا من الاوصاف التي ليست بفرض بالاتفاق فامر
الحديث داير بين ان لا يدل على فرضية الترتيب وبين ان يدل على فرضيته وفرضية ما عداه
والثاني بط بالاتفاق فتعين الاول واما معلومية عدم وجوب ساير الاوصاف مطلقا من
الروايات الصحيحة فممنوعة وايضا فلا شك انه اذا وقع التعارض بين دليل الوجوب والاستحباب
او الجواز والاباحة ينبغي ان يرجح ما يدل على الوجوب اخذا بالاحتياط كترجيح الحظر على الاباحة
عند جهالة التاريخ ومن ادعى تعين التاريخ فعليه البيان كما في نسخ فرضية صوم عاشوراء وايام
البيض عند ثبوت فرضية رمضان ثم قال ذلك الفاضل بعد ان مقتضى الحديث بناء على هذا
الدليل وجوب الترتيب بين اليدين والرجلين لكن وجوبهما ساقط منا ومنكم فثبت المانع من
الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم
فيثبت وجوب الترتيب فيما غيرهما من غير معارض ونحن نقول قوله وبقي المقتضي فيما سواهما بلا

مانع ممنوع على انه ان اراد بالمقتضى المقتضى في نفس الامر فلا نم ان ههنا مقتضيا في نفس الامر كيف و
لو كان كذلك فلا وجه للاتفاق على خلافه كما عرف وان اراد به المقتضى على تقدير صحة الدليل فمسلم
لكنه لا يفيده على انه يكفي في الجواب عن استدلال الشافعي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشارة
في الحديث الى نفس فعل الوضوء فقط بدون الوصف **قال** رحمه الله في باب الولي والكفو من كتاب
النكاح مما ذكرنا ان الولي المجبر عنده ليس الا الاب والجد **اقول** فيه بحث لان انحصار ولاية الاجبار
فيهما عنده لا يفيده ما ذكره بل انما يفيده انحصار مطلق الولاية فيهما عنده ودعوى ان كل ولي
له ولاية التزويج فله ولاية الاجبار عنده مع استلزامها استدراك قيد المجبر خلاف ما نبهم من كلامه
سابقا وهو موافق لما وقع في النهاية انه يثبت الولاية في النكاح لغير الاب والجد لكن لا على وجه
الاجبار ودعوى ان صحة التزويج قبل البلوغ متوقفة عنده على ولاية الاجبار لا يعده خلاف
ما في النهاية ايضا حيث نبهم منه ان لساير العصبات ولاية تزويج الصغير والصغيرة وان لم يكن
مطلقة **قال** رحمه الله في باب التفويض من كتاب الطلاق لان قوله انت طالق ان شئت انشاء
فهو ايقاع في الحال الخ **اقول** لو صح ما ذكره لزم ان لا يقع الطلاق في نحو قوله انت طالق ان
دخلت الدار اصلا اذا لم يقع الدخول في الحال لجريان الدليل فيه والحل انا لا نم كون انت
طالق ان شئت ايقاعا في الحال وانشائيته لا يستلزم كونه ايقاعا في الحال والا يلزم بطلان مسائل
لا تحصى قال في النهاية ان التعليق ليس بعلة في الحال لعروض حرف الشرط وقال الادباء
ان التعليق امر يعتبره في الاستقبال فاذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد علقت الحرية على
دخول الدار في الزمان المستقبل وبهذا يظهر ان قوله فنيتها لا بد من وجودها في الحال غير مستقيم
قال رحمه الله في كتاب العتاق وفي الاكبر سنا منه **اقول** فيه مؤاخذة لفظية وهي انه استعمل
الافعل المعرف باللام بمن وهو خلاف الاصل المقرر في النحو والاقتران باللام ومن ينافي التجريد
وحمل من على في كما في قول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى مما لا يقبله الذوق السليم وكذا حمله
على البيان **قال** في كتاب المضاربة بخلاف لحاق المضارب بدار الحرب مرتدا حيث لا يبطل لان عبارته
صحيحة وفي العناية شرح الهداية لان صحتها بالادمية والتميز ولا خلل في ذلك والعبارة الصحيحة مبنى
صحة الوكالة وتوقف تصرف المرتد لتعلق حق الوارث ولا توقف في ملك رب المال لعدم تعلقهم به فبقيت

المضاربة **اقول** فعلى هذا يلزم ان لا يبطل الوكالة بلحاق الوكيل بحريان هذا الدليل بعينه بل هذا اولى كما لا
يخفى لان الوكيل يتصرف في محض حق الموكل بخلاف المضارب فانه اذا ربح يصير شريكا فيتصرف لنفسه
ايضا وفي الشرح الآخر للوقاية لان عنده انما يتوقف تصرفاته لمكان التوقف في املاكه ولا ملك له
ههنا في مال المضاربة ولا يتوقف في ملك رب المال فبقيت المضاربة وفي هذا الشرح في باب عزل الوكيل
من كتاب الوكالة ان تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته فان اسلم نفذت وان قتل
او لحق بدار الحرب بطلت **اقول** لا يخفى ما في الكلامين من المخالفة فتدبر **قال** رحمه الله في كتاب الولاء
والنبي اما عصبة بنفسه اي ذكر لا فرض له ولا يدخل في نسبته الى الميت انثى **اقول** هذا التعريف ليس
بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج الاب لان له فرضا وهو عصبة بنفسه واما الثاني فلدخول من
لا قرابة له اصلا ويمكن دفع الثاني بالعناية لكنه لا يصفو عن كدر والحق انه ان حمل على التعريف فقيد
لا فرض له مخل بانعكاسه قطعا والا فلا اقل من انه لا يفيد شيئا فالصحيح الموجز ما ذكره في كتاب النكاح
وهو قوله ذكر يتصل بلا واسطة انثى **قال** سعد المحققين في حواشيه لشرح التجريد في بحث ان الوجود ساوق
الشيئية رد ذلك بانه من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم ثبوت جميع افراده **اقول** هذا كلام
مشهور يقع في مواضع كثيرة لكنه لم يصب ههنا المحز لان المراد بقول الشارح لو كان خارجيا يلزم
التسلسل انه لو كان الامكان ثابتا في الخارج بالدليل الذي استدل به الخصم ههنا يلزم التسلسل لجريانه
في جميع الامكانات غاية الامر ان يكون الكلام الزاميا ولا ضرر اذ الغرض تبكيتهم وتوهين اعتقادهم
كما هو واما ان الدليل انما يدل على بطلان التسلسل في الموجودات لاشتراط الوجود فيه دون الثابتات فقد
كشف جلية حاله هذا والظاهر ان الاعتراض على التقرير المذكور في الشرح معارضة في المقدمة ويمكن تقريره
بوجه يكون نقضا اجماليا **قال** قدس سره ولذلك امكن العقل الحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا
باستحالة وجودها في الخارج اذ لا يتصور حكم على شيء من غير ان يتصور ويحصل في الذهن **اقول** فيه بحث لانه
يجوز ان يكون الحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بطريق ان يتصور الماهية مقارنة للعوارض ويحكم
عليها بامتناع الوجود على تقدير تجردها عن جميع العوارض فيكون الحكم في نفس الامر على الماهية المخلوطة
وهذا كما قيل من ان العدم المطلق بمعنى ان لا اضافة فيه ليس بمتصور قطعا ولا بمحكوم عليه فقال في حواشي
حكمة العين لا نقال قد حكمت على العدم المطلق بالمعنى المذكور بانه ليس بمتصور والحكم عليه يقتضي تصوره لانا

نقول قد تصورنا العدم وحكمنا عليه بامتناع عدم اضافته وبامتناع العلم والاخبار على تقدير عدم الاضافة
ولا محذور في ذلك هذا والحق ان قولهم ان للعقل ان يعتبر كل شيء ليس بصحيح على اطلاقه اذ قد
يكون بعض الاعتبارات محالا من قبيل الفرض الموصوف لا الفرض المضاف فان حال العقل بالنسبة الى
بعض المعقولات كحال الخيال الى بعض المخيلات فان النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي
ولا يمكن تخيلها اذ لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد والعمق
بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل جسما لا سطحا وكذا الحال في
النقطة والخط فيكون الخيال عاجزا عن تخيل بعض المخيلات فكذا العقل عاجز عن تعقل بعض
المعقولات كالاعدام فان تعقلها مجردة عن ملكاتها ممتنع **قال** الفاضل الجلال الدواني في بحث
الامكان لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية **اقول** فيه بحث لانه لو
اقتضت ذات الممكن تلك الاولوية على سبيل الاولوية لجاز عدم تلك الاولوية عن الذات مع بقاء اولويتها
وان كان جوازا مرجوحا للعدم انتهائها الى حد الوجوب ولا يقع عدم تلك الاولوية الا بعد ان كان
هذا العدم اولى لذات الممكن فيلزم جواز اجتماع الرجحانين رجحان تلك الاولوية ورجحان عدمها
وهذا ظاهر لزوما وبطلانا بل نقول ابتداء لو لم ينته الاولوية الناشئة من الذات الى حد الوجوب لجاز
زوال الطرف الاولى مع بقاء اولويته ففيه ما فيه لا يقال قد ظهر مما ذكرته ان انتهاء الاولوية الى
حد الوجوب وعدم انتهائها اليه كلاهما محالان فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ايضا محال لانا نقول
لزوم المحالين انما نشأ من فرض الاولوية فيلزم استحالتها وهي عين المطلوب **قال** رحمه الله في مباحث الماهية والجملة
لا بد لذلك من بيان **اقول** يمكن بيانه بان ماهية ما مثلا لو كانت قابلة الى التحليل الى امور غير متناهية
لكانت تلك الاجزاء التحليلية الغير المتناهية معلومة بخصوصياتها للقوى العالية فيكون كل منها
متميزا عما عداه بالضرورة والتميز صفة ثبوتية تقتضي ثبوت الموصوف في نفس الامر فيكون تلك الامور
الغير المتناهية ثابتة في الواقع سواء كان علم تلك القوى حضوريا او حصوليا فيجري التطبيق فيها لانها
مترتبة قطعا فكما يمكن الاستدلال ببرهان التطبيق على وجود البسيط الذهني يمكن الاستدلال على وجود
تلك الماهية بلا فرق فان قلت فعلى هذا يلزم بطلان قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية قلت نعم الا انه لا يضر لعدم التناهي
كما لا يخفى غاية الامر انه يلزم عدم تمام برهان التطبيق وهو كذلك في نفس الامر وهذا امر آخر لا يخفى على ذوي الافهام

رسالة فيها دقائق
متعلقة بمباحث شتى

بحث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

اعلم ان العلماء اختلفوا في انه هل يجوز ان يصدر عن الواحد البسيط كثير ام لا فجوزه الاشاعرة
ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة بحسب تعدد الاعضاء والقوى الحالة فيها او شرط او قابل
كالعقل الفعال فانهم قالوا بان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة
واما الذي لا تعدد فيه حقيقة ولا اعتبارا كالمبدأ الاول فلا يستند اليه الا اثر واحد فقالوا اذا صدر عنه
شيء كان ذلك واحدا بالحقيقة والذات لكن يتعقل بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود
والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته ومبدئه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات
امور متكثرة وكذا يجوز ان يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدأ الاول بتوسطه ثالث وبتوسط
المعلول الاول الاول والثاني رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما قبله او ما تحته عن الواجب
بتوسط ما تحته او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة في تفصيل ذلك لصاحب التجريد رسالة
ذكر بعضها في شرحه للاشارات ثم اعلم بان الائمة الذين اثبتوا لله صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا
حقيقيا واحدا من كل وجه فلا يتفرع على رأيهم في منع الفاعل قبل الواحد الحقيقي ان كان
موجبا لم يجز ان لا يصدر عنه ما فوق الواحد اتفاقا والنزاع في كون المبدأ موجبا او مختارا والحق
ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته وتعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يتفرع في القاعدة ايضا
وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان متنازعا فيها ومنازعا فيه ايضا والكلام في الفرع بعينه
ادلة وشبهة لم نورد هنا حذرا من الاطناب وسيطلب في موضعه بعون الله تعالى اعلم ان ارباب
علم المنطق قالوا ان جماعة اذا تصوروا زيدا وحصل في ذهن كل منهم مفهوم زيد يكون زيد
مطابقا على كثيرين فيكون زيد كليا فاجاب عنه شارح المطالع بان المطابقة لا تفيد مطلقا في كون
المفهوم كليا بل كون الكلي كليا انما يتحقق لو كان المطابق على كثيرين امرا ذهنيا لا خارجيا وقيل
مطابقة زيد لتلك الكثيرين تستلزم مطابقة الامور الذهنية لكثيرين الخ واجاب عن هذا الشيخ
التفتازاني بان خصوصية المحل ان اعتبرت فيما بين الصور الحاصلة في اذهان جماعة اولا فان
فلا تصادق ولا تطابق اصلا وان لم يعتبر فلا كثرة فلا يتصور المطابقة على كثيرين وفيه
بحث وهو ان كلامه ناظر الى جميع الصور الحاصلة في اذهان جماعة والحصر ممنوع لانا نقطع
النظر عن خصوصية المحل في واحد ونعتبر الخصوصية مع الباقي فيكون واحدة من الصور مطلقة

والاخرى منهما معتبرة مع خصوصية المحل فيكون مقيدة بالخصوصيات والمطلق من المفهوم الذي هو مفهوم
زيد بدون خصوصية المحل مطابق لكثيرين فيكون زيد كليا لان مفهومه محمول على كثيرين ولا يوجد
في العالم جزئي على هذا التقدير قال المولى المجيب يمكن ان يجاب عنه بنصرة الشيخ التفتازاني
بانه انما لم يتكلم على هذا الاحتمال وهو ان يقطع النظر عن خصوصية المحل في واحدة ويعتبر الخصوصيات
في البواقي فيكون واحد من الصور مطلقة والاخرى منها معتبرة مع خصوصية المحل فيكون تلك
الواحدة مطابقة للبواقي فيصدق عليه تعريف الكلي والجزئي مع انه ليس بكلي بل جزئي لما ان تلك
الواحدة لا تتعين بهذا الاعتبار بل يمكن ان يعتبر على عكس هذا بان يعتبر في هذه الواحدة خصوصية
المحل ويقطع النظر عن المحل في واحدة اخرى من البواقي فيكون تعيين بعضها تحكما وترجيحا
بلا مرجح والمراد بالمطابقة في تعريف الكلي هي المطابقة اللازمة وفي الصور المفروضة لا يتصور
اللزوم بان يكون المطابق هو هذا الواحد لا ذاك لهذا كان المطابق في صورة الانسان مع زيد
وعمرو وبكر هو الانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر لا زيد بالنسبة الى الانسان وعمرو وبكر يقول
الفقير هذا التأويل مع انه لم يقل به احد ممن يعتد به من العلماء يقتضي ان لا يكون طبيعة الانسان
التي في ضمن زيد اذا قطع النظر عن خصوصياتها وعوارضها كلية بالنظر الى عمرو وبكر ولا يلتزم به من له
ادنى مسكة فالصواب ابطال الكلية على ما افاده السيد الشريف في حواشيه على شرح المطالع
عبارة عن مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها ومقتضى لارتباطها بها فان الصور
الادراكية يكون اظلالا لامور خارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة
في اذهاننا من تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي وهو زيد ثم قال
المولى المجيب واذا علمت ان الامر في دفع مناقشة الباحث هين فلنذكر من الابحاث في
هذا المقام ما نعم به دفع الاشكال فيه وهو انهم فرقوا بين زيد واللاشيء مثلا بان فرض الشركة
في احدهما فرض محال بالاضافة وفي الآخر فرض محال بالتركيب التقييدي على ان يكون الفرض غير
كالاحتى يدفع قول القائل لا شيء من الفرض بمحال فكما ان للعقل ان يفرض اللاشيء صادقا على الاشياء
وان كان محالا وكذا له ان يفرض زيدا مشتركا بين كثيرين بل بعضهم لا يكون الفرض في زيد بعينه لا استحالة
لوجوده في الجملة وعدم اللاشيء كما ذكره العماد الكاشي فيما كتبه على شرح المطالع يقول الفقير لة

الفقير هذا الاشكال الذي اورده الفاضل عماد الدين الكاشي مما تاه في بيداء دفعه العقول حتى كاد
ان يتلقاه الفحول بالقبول فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان القوم ارادوا بالفرض ههنا
ما ارادوا في قولهم الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل القسمة لا كسرا ولا وهما ولا فرضا وهو التعقل لا مجرد التصور
ولا شك ان زيدا يعتبر في مفهومه التعين المنافي للاشتراك فيه ذهنا وخارجا بخلاف الكليات الفرضية
فان الاشتراك فيها انما يمتنع بحسب الخارج فقط لا امتناع انتفاء المانع عن الشركة بحسب العقل قال
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لابد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض
صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا وهو ان المعنى بامتناع تعقل الشركة. فليتأمل
قال المولى الباحث قال صاحب المطالع والمطابقة لا تستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون
له لازم ذهني بين يلزم فهمه فهم المسمى وقال الشارح هذا الدليل يفيد عدم العلم بالاستلزام
لا العلم بعدم الاستلزام وفي كلام شارح المطالع بحث لان معناه دليلا مثبتا للمدعى المحض
وهو انها لو استلزمت لوجب وجود اللازم والتالي منتف وهو وجوب وجود اللازم لجواز عدمه
فالوجوب والجواز نقيضان فاذا تحقق احد النقيضين انعدم النقيض الاخر بالضرورة وقول
الشارح المحقق ان هذا الدليل يفيد عدم العلم بالاستلزام لا العلم بعدم الاستلزام ليس على ما ينبغي
لان قوله لجواز ان لا يكون الخ ليس دليل المدعى بل هو دليل لانتفاء التالي فالحاصل يكون هكذا
فالمطابقة لا تستلزم الالتزام هذا هو المدعى ودليله لو استلزمت لوجب وجود اللازم
والتالي باطل لجواز عدمه فافهم فما وجه قول الشارح العلامة واما التمحل في تصحيحه كما تخاله
وقال المولى المجيب قول الباحث لا قوله لجواز الخ ليس هو دليل المدعى فقضية باطلة بل
كاذبة لان عبارة المتن هي هذه والاستلزام المطابقة التضمن لجواز ان لا يكون له لازم بين
يلزم فهمه فهمه فقوله ولا الالتزام على معطوف على قوله ولا تستلزم المطابقة وكل منهما
دعوى استدل عليهما فعلى الاولى بقوله لجواز كون المسمى بسيطا الخ وعلى الثانية بقوله لجواز
ان لا يكون الخ وتوجيه الشرح ايضا على هذا النمط فجعل قوله لجواز دليلا غير ما نحن فيه من المدعى
وصرفه الى غيره وتعسف ظاهر يقول الفقير لا يخفى على المتدرب في كتب المحققين انهم
حين يقصدون الاختصار في الاستدلال قد يكتفون بدليل وضع المقدم في الاثبات وبدليل

رفع التالي في النتيجة ان كان القياس استثنائيا ويكتفون بدليل الصغرى او دليل الكبرى اذا كان
اقترانيا فوقوع عبارة المص على هذا النمط لا يدل قطعا على ان المذكور دليل للمذكور حتى نجزم بكذب
قول الباحث فالصواب ان يقال هذا يناقض الباحث فيما فهم من عبارة الشارح لا فيما يدل عليه
تلك العبارة فانها هكذا وهذا انما يفيد عدم العلم بالاستلزام لا العلم بعدم الاستلزام وقال السيد
في تعيين المسار الذي ما ذكره من جواز ان لا يكون للمسمى لازم ذهني يلزم فهمه فهم المسمى ولا يخفى
ان ما ذكره من الجواز اعم من كونه دليلا على المطلوب بالذات او بواسطة كونه دليلا على رفع التالي فكان ن
الباحث جعل الشارح الاشارة راجعة الى ما هو دليل على المط بالذات فقال ما قال ولا دلالة عليه
في الحال ولا في المقال فظهر ان قول الشارح العلامة لا يحتاج الى التمحل في تصحيحه بل المحتاج اليه
انما هو قول الباحث في ترتيبه وتخريجه نعم ههنا ايراد على الشارح قوي ليس له مدفع اورده الفا ضل
الابهري في شرحه للمطالع حيث قال لا يقال هذا الدليل انما يفيد عدم العلم بالاستلزام لا العلم بالا بعدم ج
ستلزام وهو المط لانا نقول لا نم اذ الدليل يفيد العلم بامكان وجود المطابقة بدون الالتزام
ولا نعني بعدم استلزامها اياه الا هذا لان اللزوم هو امتناع انفكاك الشيء عن الاخر فعند مه
يكون امكان ذلك الانفكاك ثم قال المولى المجيب المفهوم من كلام المص والشارح بل كلام اهل
الميزان هو ان دلالة المطابقة والتضمن مفهومان متغايران بالذات حتى انهم فرعوا على
التغاير بيان التلازم بينهما واختار المحقق عضد الدين انهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ر
فاي مذهب احق التغاير ام الاتحاد فلا تنافي النسبة بينهما بقول الفقير ببيان التلازم بينهما لا بيان ي
ما اختاره من الاتحاد بالذات انما هو في المطابقة التي لها تضمن وبيان النسبة انما هو بين
مطلقة المطابقة فكم بينهما نعم ذهب بعض المنطقيين الى ان اللفظ اذا اطلق يتبادر منه الذ سن
الى معناه المطابقي ثم ان كان له جزء ينتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال الى التفصيل
بعكس الحد والمحدود فيكون على هذا دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات وضعفه
الفاضل الابهري بانه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على
تقدم الجزء على الكل في الوجودين او فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين
مرة في ضمن المركب واخرى منفردا والوجدان يكذبه قال المولى الباحث قال القاضي

في شرحه

في شرح المختصر لابن الحاجب لا مناسبة مصححة بين الايمان وساير العبادات واعترض عليه التفتازاني
بان قوله لا مناسبة مصححة بينهما مما يناقض فيه لان التصديق من اسباب العبادات ولقائل ان يقول
ان التصديق بما جاء به النبي من اسباب العبادات واما التصديق اللغوي الذي هو المراد ههنا
ههنا وهو الاذعان والقبول لاي شيء كان فلا بينهما عموم وخصوص فلا من كون الاخص سببا
كون الاعم سببا فما وجه ما ذهب اليه التفتازاني وقال المولى المجيب اعلم ان هذا البحث مما
تكلم فيه الابهري ايضا حيث قال اما ان التصديق من اسباب العبادات ولوازمها فان اريد انه سبب
لحصولها فهو ممنوع وان اريد انه سبب لقبولها فمسلم ولكن لا يدل على انه لا يصح اطلاق المؤمن على من
يؤدي الواجبات والايمان على ادائها وتقرير السؤال هكذا اولى بما ذكره الباحث من ان الكلام
في الايمان اللغوي والتصديق اللغوي بمعنى الاذعان المطلق مع قطع النظر عن تعيين مطلق
الاذعان وكون هذا الاذعان المطلق سببا غير مسلم وان كان الاذعان المتعلق مما جاء به النبي
سببا وانما قلنا بان تقرير الابهري اولى من هذا التقرير لان فيه تسليم سببية التصديق المعتد للعبادات
مطلقا من غير تفصيل والحق هو التفصيل كما ذكره الابهري فان التصديق مما جاء به النبي اذا نسبناه
الى الواجبات فامر في السببية دائر بين ان يكون سببا وان يكون بالنسبة الى حصول العبادات
وبين ان يكون بالنسبة الى قبولها والاول غير مسلم اذ كم من لما جاء به النبي لا يحصل منه العبادات
كالفاسق مثلا فان قلت لم يرد بالسببية السببية التامة لا يتخلف عنها الحكم بل مجرد الافضاء الى
المسبب فلم قلتم بان الاذعان المطلق لا دخل له في الافضاء او انه ليس سببا بمعنى الافضاء
غايته ان يكون سببا بعيدا والمقيد قريبا بالنسبة اليه وقد يناط الحكم بالسبب البعيد ايضا في
الشرعيات كالنظر بشهوة اقيم مقام الوطئ والثاني وهو ان يكون سببا بالنسبة الى قبول
العبادات فمسلم اذا وجدت لكن من النسبة لا تصح اطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات والايمان
على ادائها ويمكن ان يقال في دفع هذا السؤال عن الفاضل التفتازاني بانا نختار ان التصديق
من اسباب العبادات ولوازمها بمعنى الافضاء المجرد وذلك يكفي لصحة التجوز وان تخلف الجزاء عنه كما في التجوز
بالسماء للنبات كما في قوله اذا انزل السماء بارض قوم رعيناه وان كان نوعا ما مع جواز
تخلف السحاب عن المطر بان يحصل المطر ولم ينبت النبات وكما في التجوز بالشراء للملك مع جواز التخلف للمانع

شرط الخبار مثلا بقول المفتي الشافعي ولو في الجملة شرط في البيعة كما تقرر في موضعه ولا يخفى على ذي مسكة
ان التصديق اللغوي على ما ذكره المجيب لم يعلم تأثيره في العبادات اصلا بخلاف ما ذكره من المثالين
فان التأثير فيهما ظاهر فالجواب الصحيح ان يقال ان العبادات من الافعال الاختيارية التي لا تقوم
عليها الفاعل القابل الا بالتصديق بمغايرة ما وذلك التصديق من الاسباب الباعثة على الفعل ولو زمه
العرفية فان قيل في التصديق المطلق قلنا المقيد مؤثر قطعا فالمطلق مؤثر في الجملة كالمعلول والنداء
في اللغة مؤثران في الجملة فتدبر قال المولى الباحث قال التفتازاني ايضا في ذلك الحل صحة
الحمل بين الصفات يقتضي الاتحاد في المفهوم بين المحمول والموضوع فيه بحث لان بين الخياطة
والصناعة وبين المشي والحركة عموما وخصوصا ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فان الحمل
صحيح فما وجه صحة قوله وقال المولى المجيب الباحث تكلم في هذا المقام على قول التفتازاني على
محاذاة قول المعتزلة فالعبادات هو الايمان فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات قلنا صحة الحمل
بين الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتب ضاحك فقولنا العبادات هو الايمان والا
يمان هو العبادات واحد وقال فيه بحث لان بين الخياطة والصناعة التي اعم منها وبين المشي والحركة
الاعم منها عموما وخصوصا ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فالحمل صحيح فما وجه صحة قوله قلت الاتحاد
الاستدلال على الاتحاد وليس بمطلق الحمل بين الصفات بل بالحمل على وجه القصر كما في قولهم فمقتضى
الحال هو الاعتبار المناسب كما لا يخفى فهم لم يقل العبادات ايمان بل قيل العبادات هو الايمان فالحمل
في ضمن هذا الاسلوب هو الدال على الاتحاد نعم يتوجه الايراد على التفتازاني على هذا التقدير بان قوله
ولهذا لا يصح الكاتب ضاحك كما يصح الكاتب ضاحك يأبى هذا المعنى ويشعر بان الاستدلال بمطلق
الحمل بقول الفقير المولى المجيب خلص في المؤنة حيث زيف نفسه جوابه فالجواب ان يقال اراد د
العلامة بصحة الحمل بين الصفات صحة الحمل من الطرفين كما ينبئ عنه لفظ بين ويدل عليه قوله ما ذكره
الباحث من صورتي النقض فالحمل فيهما من طرف واحد لان الاخص لا يحمل على الاعم فتدبر
فيا عجبا كيف خفي هذا عليه مع غاية وضوحه وانكشافه قال المحقق اعلم ان اهل العربية اتفقوا
على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام لو كان خبرا ولا امتنع هذا الجواز الامكان بل
وعلى تقدير كونه خبرا يلزم ان يكون محتملا للصدق والكذب في احتماله يرفع لزوم الاحتمال وما ذكر

ذكره في كتب المنطق لا يصلح جوابا لهذا من الاحتمال نظرا الى مجرد مفهومه مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات
لان الاحتمال لازم لذلك المفهوم المجرد عن الخصوصيات فلزومه ينافي الاحتمال فما وجهه اجاب
المولى المجيب عنه الجواب صواب حيث قال قولنا ان الخبر محتمل للصدق والكذب فرد من
افراد مطلق الخبر فله اعتباران اعتباره من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا
جزئيا واعتباره من حيث هو معروض هو المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي لزوم
الاحتمال بالاعتبار الاول وهذا كما ان اللاممكن التصور من جملة الكليات الفرضية المتصورة ولم يلزم من كونه
متصورا اجتماع النقيضين لان كونه لا ممكن التصور باعتبار ذاته وكونه متصورا باعتبار توجه
الذهن اليه وتلخيصه ان الاعتبار العارض لسائر الاخبار الجزئية لازم لها نظرا الى مفهومها المجرد
عن الخصوصيات والاحتمال العارض لهذا الخبر خاصة اعني قولنا الخبر محتمل للصدق والكذب لازم
ايضا بالنظر الى مفهومه المجرد عن الخصوصيات من حيث هو خبر ثم قال المولى المجيب وعلى تعريف الخبر ايراد
مشهور حاصله ان المراد باحتمال الصدق والكذب اما الامكان الخاص او العام لا سبيل الى الاول ل
لان من الاخبار ما هو من القضايا الضرورية مثل الانسان حيوان مثلا ولان من شان المعرف
ان يصدق على كل فرد من افراد المعرف ولا شيء من الخبر يصدق عليه انه ممكن ان يكون صادقا وكاذبا با
بهذا المعنى لان كل فرد منه اما صادق فلا يحتمل الكذب واما كاذب فلا يحتمل الصدق ولا سبيل الى
الثاني ايضا لان الاحتمال ح يكون زائدا اذ يكفي ان يقال ما صدق او ما كذب ان كان الواو الواصلة بمعنى
او الفاصلة وان كان الواو على معناه يكون الامكان العام في جانب الصدق بمعنى سلب ضرورة الكذب ب
وفي جانب الكذب بمعنى سلب ضرورة الصدق فيعود النقض بالقضايا الضرورية فاجابوا عنه بان
المراد بالاحتمال هو التجويز الذهني وهو غير الامكانين لانهما بالنظر الى الخارج وهذا بالنظر الى الذهن
واو نحوه لان مفهوم الخبر من حيث هو مجرد عن الخصوصيات يكون محتملا لهما حتى لا يمتنع في العقل ان يكون
صادقا وكاذبا من تلك الحيثية والقضايا المتعينة فيها الصدق اما الضرورتها او بملاحظة الخارج
فيها وكذا المتعينة فيها الكذب باحد هذين الاعتبارين لا يرد علينا نقضا لانها على تقدير تجريدها
عن خصوصية كونها ضرورية وعن خصوصية القرائن الخارجية لا يمتنع في العقل كل منهما واورد على هذا النقض
بالقضية الاولية التي لا يتوقف الحكم بوقوع نسبتها على شيء غير تصور طرفيها نحو الكل اعظم من الجزء والواجب

بانها ايضا محتملة لهما من حيث انها حكم بمفهوم ما وحاصل هذا الجواب ان الاحتمال ثابت بالنظر الى الماهية المجردة
للخبر دون الماهية المخلوطة ففي القضية الاولية انما تعين الصدق بالنظر الى ماهية المخلوطة دون المجردة المراد في تعريف
الخبر وانا اقول من المعلوم ان المأخوذ في التعريفات هو المفهوم الكلية المأخوذة لا بشرط شيء لا المأخوذ بشرط
لا شيء وكذا المعرف هي الماهية المطلقة لا بشرط شيء فاذا قلنا الخبر ما يحتمل الصدق والكذب يكون المراد
بالمعرف ماهية المأخوذة بصفة الاطلاق لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء ومن ثمة اشترط المساواة بينه وبين
المعرف بمعنى ان كل ما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف وبالعكس فلزم منه ان يكون التعريف لما يصح حمله على
الماهية المخلوطة لان الماهية من حيث هي هي وهي المأخوذة لا بشرط شيء ولا ينافي المخلوطة فعلى هذا الظاهر ان الاشكال
لم يندفع بما قيل ان المراد هو احتمال الخبر لمجرد مفهومه للصدق والكذب مع قطع النظر عن الخصوصيات فالصحيح ما يقال
في التفصي عن هذا الاشكال ان يقال ان المعتبر في التعريف فرض التجرد بحيث يكون المعنى ان الخبر هو ما لو تجرد
عن جميع الخصوصيات لاحتمل الصدق والكذب او نقول المراد بالاحتمال هو الاتصاف وهو المعنى في قول النبي عم اذا
بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اي لم يتصف بالخبث ويقرب منه الحمل المذكور في قوله تعالى فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان ونحو التحمل في الفاظ الفقهاء حيث يقولون للشهادة تحمل واداء لا يقال على هذا التقدير
ايضا يلزم ان يكون الواو الواصلة بمعنى او الفاصلة لان كل فرد من افراد الخبر انما يتصف باحدهما لا بهما لانا نقول
الواو للجمع المطلق الاعم من المقارنة والمعية وقد يكون معناها الجمع في مطلق الثبوت في نفس الامر كالواو الداخلة
على الجملة لعطفها على جملة اخرى كقولك ضربت زيدا واكرمت عمرا او يكون هذا البحث من المدحض اطنبنا فيه هذا
الاطناب لخصنا المقول فيه بعون الله الملك الوهاب بقول الفقير الغائب التراب ادها المولى المجيب بقوله وانا
اقول الى قوله فالصحيح ما يقال من فوايد مولانا سيف الدين الابهري ورد بعض المحققين بان المعنى بالاحتمال هو القابلية
والقابلية للاشياء لا يقتضي تحققها ولا امكان اجتماعها لجواز التنافي بينهما وليس كذلك لان القابلية للاشياء وان لم
يقتض تحقق تلك الاشياء لكنها يقتضي امكان تحققها فبقي النقض بمثل قولنا الواجب الوجود موجود واما ما ذكره
الفاضل المجيب من فرض التجرد فمعناه في التعريف مما لا يفهم من اللفظ واما حمل الاحتمال على الاتصاف فيدفعه السؤال
المذكور بقوله لا يقال لان جوابه لا يدفعه لانه يفضي الى انه لا يصدق المعرف على بعض افراد المعرف كالخبر الذي الصادق دق
قطعا حال اتصافه بالصدق والخبر الذي الكاذب قطعا حال اتصافه بالكذب فتدبر والعجب ان الفاضل
المجيب قد حمل الحديث على ما حمله الشافعية عليه مخالفا لما حمل الحنفية عليه قال صاحب الهداية وهو يضعف عن

احتمال

احتمال النجاسة فالصواب ان يقال ان اراد المعترض بقوله المعرف هي الماهية لا بشرط شيء ان كل موصوف
كذلك فممنوع كيف وقد صرحوا بان المعرف قد يكون الماهية بشرط شيء فكما يجوز ذلك يجوز هذا وان اراد
ان بعضه كذلك فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان لا يكون المتنازع فيه من ذلك البعض والتحقيق ان الخواص
واللوازم قد يكون للماهية من حيث هي هي وقد يكون للماهية المجردة فكما يلتبس الاول بغيرها ويحتاج الى
المميز المعرف كذلك يحتاج الثانية اليه وههنا التبس ماهية الخبر بماهية الانشاء واريد ما
يميز التميز بينهما او ردها بميز الاولى عن الثانية مع قطع النظر عن حالهما معتبرتين بالخصوصيات فلينامل قال
المولى المحقق اعلم ان الفاعلية في اللغة هي ان الحدوث ونحوه يستعمل تارة في اصل النسبة ويسمى مصدرا
واخرى في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة ويسمى
الحاصل بالمصدر ثم ان تلك الهيئة اما للفاعل فقط وذلك في اللازم كالمتحركية والقائمية من الحركة والقيام
او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي كالعالمية والمعلومية من العلم وقد صرح بعض علماء المعتزلة بان
مراد المعتزلة من قولهم ان الله عالم بلا علم ونحوه نفي تلك الهيئة الحاصلة لا نفي تلك النسبة التي هي اصل السؤال
انه لو دل على كليهما المصدر لزم الاشتراك بينهما ولا قائل بان مصدر المتعدي مشترك بين نسبتي الفاعلية والمفعولية
او المفعولية او المطلق بين اصل النسبة والحاصلة منها وتوجيه الجواب ان استعمال المصدر في المعنى الحاصل استعمال الشيء
في لازم معناه وهو دال عليه بالالتزام والوضع نوعي لا شخصي في كل مجاز فلا يلزم منه الاشتراك لان كلا من معنى
المشترك معنى مطابقي وهو موضوع له شخصيا والقرينة التي يحتاج اليها في الانفهام هي القرينة المعينة واما القرينة
التي في المجاز فمحصلة قال اصل العربية المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول
ثم ان في قولنا الحمد لله ليس المراد بالحمد هو المحكوم عليه بانه لله هو نفس المصدر اذ لا قيام له بدون ذلك المنتسبين
ولا الى الحامدية وذلك ظاهر بل المحمودية فتامل وتفكر فانه عجيب وغريب
قال المولى الباحث قال الشيخ في المطول في اثناء بحث التعريف فان قلت هذا جار بعينه في الخبر
المنكر نحو زيد انسان او قائم مثلا فانهما متحدان في الوجود فيلزم ان لا يصدق الانسان والقائم على غير زيد
وفساده ظ قلت المحمول ههنا مفهوم فرد من افراد الانسان والقائم ولا يلزم من اتحاد زيد مثلا اتحاد جميع
الافراد الغير المتناهية فيه بحث لان المحمول في قولك زيد انسان او قائم مثلا هو نفس الجنس مع قطع النظر
عن جنسيته وفرديته ايضا فالمحمول هو مفهوم الانسان من حيث هو هو لا مفهوم فرد من افراد الانسان ولا مفهوم
الانسان

باعتبار حضيته وان صدق عليه الجنس وهو قوله يلزم ان لا يوجد الانسان الا في زيد ويكون الجنس منحصرا في زيد
وح لا يوجد فرد من الانسان في غير زيد بناء على اتحاد الجنس معه ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المراد من
الانسان العام يعني ان كونه كذلك على تقدير اعتبار العموم معه وهم اوهم بعتبر العموم والخصوص وسائر العوارض
واللواحق كلها معه بل المعتبر صدق الطبيعة على زيد مثلا وهو فرد من افراد تلك الطبيعة وكيف لا وقد وقع اطباق
العلماء ان المحمول كلي سواء مفهوم نوع او مفهوم الجنس فلا يكون خاصا والا يلزم ان يكون جميع افراد ذلك الكلي
منحصرا في زيد بناء على الاتحاد وهذا عين ما يترتب عنه فليتامل وقال المولى المجيب ان الباحث سرق هذا
البحث من حواشي السيد على المطول فليستقل ما فيه حتى يتبين لك كيف سرق لكن اذ لا تسعل فعليه بكلام التفتازاني
الذي سكت عنه الباحث قال عقيب قوله ولا يلزم من اتحاد زيد مثلا اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية
بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس نفسه ولا يصدق فرد منه على غيره لامتناع تحقق الغير بدون تحقق الجنس
وفيه نظر قال السيد في بيان وجه النظر اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم هو مفهوم الانسان ومفهوم
القائم على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على الحصر في المعرف
جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا للماهية بقيد وحدة مطلقة اعني مفهوم فرد منها
وكذلك يلزم ما ذكر لان هذا المفهوم اذا اتحد بزيد والحصر فيه لزم ان لا يكون للانسان فرد آخر ولا يصدق عليه
هذا المفهوم عن مفهوم فرد ما منه فلا يكون متحدا بزيد ومنحصرا فيه والقول بانه لا يلزم من اتحاد فرد من افراد الانسان
بزيد اتحاد جميع سائر الافراد به مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض اعني مفهوم فرد من افراد الانسان
مثلا مما يصدق هو عليه فان المحمول في المنكر هو الاول ويلزم منه الانحصار كما عرفت دون الثاني لظهور بطلانه لانه
ان كان عين زيد فلا حمل حقيقة وان كان غيره لا يصح الايجاب في زيد انسان في نفس الامر واما ثانيا فلانه
صدق فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان عليه ويلزم انحصارها عليه واما
ثالثا فلان ما ذكره من اقتضاء الصدق والحمل الاتحاد والانحصار يستلزم ان لا يصدق عام على خاص اصلا
فيبطل العموم مطلقا ومن وجه وحل الشبهة ان الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما
ولا تساويهما فجاز ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث ورابع فيكون مع كل واحد حصة منه كالحيوان بالقياس الى
انواعه هذا كلام السيد فاذا تامل المتامل في كلام التفتازاني وكلام السيد ظهر له ان ما ذكره الباحث من الا
عتراض على كلام التفتازاني هو الذي ذكر التفتازاني بقوله وفيه نظر ووجهه السيد بالوجوه الثلثة اولا هو

هو ما ذكره الباحث بعينه فلم يرد البحث فيها شيئا حتى يتكلم عليه واما الاشكال فيما ذكره السيد كما هو ومنع
بل لا مزيد عليه جازاه الله عنا لطلبة خير الجزاء بقول الفقير بان البحث المذكور مسروق من حواشي السيد
لانه هو الوجه الاول من وجوه النظر في عبارة الباحث مما يقضي منه العجب فان من نظر فيها يعرف ان
حاصل البحث تزييف جواب الشارح وذكر جواب لا يرد عليه النظر الموجه بالوجوه الثلثة فان المحمول اذا
كان هو الطبيعة من حيث هي لا العام المستغرق للافراد لا يلزم من اتحاده بالموضوع في الخارج انحصاره فيه
بناء على ما ذكره السيد بعد حل الشبهة اما اذا قلنا زيد الامير مع قصد الجنس فان حملنا على الاستغراق
فالحصر ظاهر ولا ينبغي ان يحمل على دعاء اتحاد مفهوم الجنس اذ لو اريد صدقه عليه فضلا عن التعريف في المحمول
المعهود بالمنكر ايضا وح لا يوجد الجنس [illegible] ادعاء فالجواب عن البحث ح ان يقال اما منع كون المحمول مفهوم
فرد من افراد الانسان والقول بان المحمول هو نفس الجنس وصحيح موافق للغرض واما ما قصد بقوله
يلزم ان لا يوجد الانسان الا في زيد نحو من اصلاح جوابه ودفع الانكار المورد على جواب الشارح فهو
وان كان كلاما صحيحا في نفسه لكنه افساد لاصل الكلام لانه ورد عليه السؤال وهو بصدد اصلاحه لان حصول
الحصر اذا توقف على عموم المسند واستغراقه لا يحصل قطعا اذا اريد بالمسند المعرف نفس الحقيقة وقد
ادعاه الشارح حيث قال وان حملت على الجنس في الحقيقة بل هو منشأ للسؤال والمقصود اصلاحه
ولا شك ان هذا لا اصلاح المستلزم للافساد وقد عرفنا مل قال المولى الباحث فالاصل
العربية في قولك زيدا اضربه لان القول مقدر تقديره زيد مقول في حقه اضربه فيه بحث لان فهم الطلب مشكل
على تقدير التقدير لانك اذا قلت زيد مقول في حقه اضربه فلا يفهم احد من المتكلم طلب ضرب زيد فالجواب
من قال ان القول مقدر والطلب يفهم منه فليتامل وقال المولى المجيب جوابه تحصل بحرف وهو ان
قائل القول هو المتكلم كانه قال زيدا اقول فيه اضربه ولا خفاء في انه يفهم منه ان القائل يطلب ضرب زيد
يقول الفقير ذلك الحرف تحريف اللفظ عن المقصود لانه بيان استحقاق زيد لان يقال في حقه
هذا القول مطلقا لا بيان كون المتكلم خاصة قائلا بهذا اللفظ وهو المقصود ولا يحصل بما قال بل
مقول ونحوه فالصواب في الجواب ان يقال تقديره مقول فيه زيدا اضربه لا ينافي فهم الطلب منه لان اضرب
لان الواقع موقع الخبر في الظاهر وانما قدر مقول لاظهار ربطه بالمبتدأ مع جعله حالا من اجزائه وهو محكم
ان معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصلا معها والمعنى واذا قلت زيدا اضربه

فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم وليس حالا من احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولا في حقه واستحقاقه
ان يقال في حقه فلا بد ان يلاحظ في وقوعه خبرا عنه هذه الحيثية فكانه قيل زيد مطلوب ضربه او مقول في حقه لكن
لا بمعنى الحكاية بل على انه يستحق ان يقال فيه فيستفاد من لفظ اضربه طلب ضربه ومن ربطه بالمبتدا معنى آخر
لا يستفاد من قولك اضرب زيدا سوا الداعي الى تقدير مقول فليتامل فانه نجيب ثم قال المولى المجيب لكن
ههنا اشكال قوي من هذا وهو ان الامر وهو لفظ اضربه قائم مقام فاعل المقول لان المقول لا محالة يستدعي
مفعول ما لم يسم فاعله فان قدر فيه مقول آخر يلزم التسلسل والا فكيف يصح وقوعه ههنا مسندا اليه المقول بدون التاويل
فليقع خبر ايضا بدون التاويل بل وقوعه خبر المبتدا ابعد من الاستحالة من وقوعه محكوما عليه بقول
الفقير الفاضل المجيب قد صعب المؤنة على الطالب حيث اجاب عن الشكال في مفتتح مقاله بجعله القائم مقام
فاعل المقول لفظ اضربه فانه لا يقتضي مقولا آخر حتى يلزم التسلسل وهذا القدر كاف في التنبيه للناجين
عن آفة التلبيس والتمويه قال المولى المجيب الباحث اعلم ان المقرر عند المنطقيين ان المقول على
كثيرين جنس للجنس واعم من الجنس واخص منه ايضا باعتبارين واورد الشارح شارح المطالع سوا لا
وهو ان المقول على كثيرين جنس للجنس من حيث انه جنس للجنس فعمومه وخصوصه من هذه الحيثية فيكون من
جهة واحدة ممتنع الوجود وجائز الوجود بدون الجنس فاجاب عنه الشارح ولو كان عموم المقول على كثيرين
وخصوصه من حيث انه جنس للجنس يلزم ان يصدق على كل من الكليات الخمسة انه جنس للجنس فليتبين وجه
هذا الكلام وجه استقامته وقال المولى المجيب اعلم ان فيما فعله الباحث من نقل كلام الشارح المطالع
في هذا السؤال والجواب خللا بينا وزللا مبينا فلنبين اولا ما قاله الشارح بعين عبارته قال وعلى التعريف
شكوك الاول ان المقول على كثيرين لو كان جنسا للجنس لكان اعم من الجنس المطلق واخص منه وهو محال ثم بين
الاعمية والاخصية ثانيا واستحالته ثالثا ثم اجاب بمنع الاستحالة انما تستلزم ان لو كان الاعمية والاخصية
باعتبار آخر فمورد الاعتراض هو تعريف الجنس بالمقول على كثيرين الخ وجعل الباحث جواب السؤال
موردا للسؤال حيث قال اعلم ان المقرر عند المنطقيين ان المقول على كثيرين جنس للجنس واعم من الجنس
المطلق واخص منه ايضا باعتبارين واورد الشارح المحقق سوالا الخ فذكر ما يندفع به سؤاله اولا
ثم ذكر سؤاله ثانيا من اعجب العجايب ولو حذف لفظ اعتبارين لسلم مما ينافيه الحيثية ثم انه لم يبات بقدح
في شيء وانما طلب تبيين قول الشارح بان عموم المقول على كثيرين وخصوصه لو كان من حيث انه جنس
للجنس

للجنس يلزم ان يصدق على كل فرد واحد من الكليات الخمس انه جنس للجنس ولو منع الملازمة المستفادة من
هذا الكلام او بطلان اللازم من الملازمة لكان الجنس واردا على قانون التوجيه لكنا نتكلم عليه على
الشقين الذي عبر عليهما فنقول انما ذكر الشارح هذه الملازمة مع بطلان اللازم في اثناء الجواب سوال هو
ان المقول على كثيرين من حيث انه جنس للجنس جنس للنوع والجنس وساير الكليات وان لم يكن
جنسا للجنس فيكون جنسا للجنس من تلك الحيثية وهو اعم منه واخص من جهة واحدة فهذا السؤال على محاذاة
بالاعتبارين الذي هو الملخص عن ورود السؤال فاجاب بانا لا نسلم ان المقول على كثيرين من حيث انه
جنس للجنس جنس للجنس والا لصدق على الجنس والنوع وغيرهما انه جنس للجنس وليس كذلك بل هو جنس للجنس
باعتبار مفهومه من حيث هو وتلخيصه ان المقول على كثيرين مفهوما من حيث هو مع قطع النظر عن
عروض الجنسية له وبهذا الاعتبار يصدق عليه انه جنس للجنس والنوع وغيرهما وبه يكون اعم منها كما ان
مفهوم الجنس من حيث هو يصدق عليه انه نوع من المقول على كثيرين ومفهوما ماخوذا بشرط انه معروض
الجنسية وبهذا الاعتبار يصدق عليه انه فرد من افراد الجنس واخص منه لان هذا الجنس اخص من مطلق
الجنس يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان قوله فمورد الاعتراض هو تعريف الجنس الى قوله ثم
انه لم يات بشيء مما لا حاصل له اصلا لان الشارح قال وعلى التعريف شكوك الحجة الاول ان المقول
على كثيرين لو كان جنسا للجنس لكان اعم من الجنس المطلق واخص منه وهو محال ثم بين الاعمية والاخصية
ثانيا واستحالته ثالثا ثم اجاب بمنع الاستحالة انما تستلزم ان لو كان الاعمية باعتبار والاخصية باعتبار آخر
ثم اورد على هذا الجواب بقوله فان قلت الخ ان الاعمية والاخصية باعتبار واحد لا اعتبارين ثم اجاب عنه بقوله
فنقول لا نم الخ وحاصله لا اتحاد الاعتبارين مستندا بانها لو اتحد لصدق على كل من الجنس والنوع وغيرهما انه
جنس للجنس وليس كذلك وسيأتي بيان الملازمة في الجواب ان شاء الله تعالى وما نقله الباحث مطابق بهذا
لكمال المطابقة فان قوله اعلم ان المقرر عند المنطقيين الخ ماخوذ من جواب الشك ومطابق له وانما نسبه الى المنطقيين
لكونه كلاما متفقا عليه وبقوله واورد الشارح المطالع سوالا الخ اشارة الى قوله فنقول لا نم ان المقول على
كثيرين الخ فاذا ظهر صحة نقل الباحث وعين الفرق بين السؤال الوارد على تعريف الجنس بالمقول على
كثيرين والسؤال الوارد على القول بالاعمية والاخصية بالاعتبارين ظهر ان ما ذكره المجيب في هذا المقام
من اعجب العجايب واغرب الغرايب واما ثانيا فلانا سلمنا صحة الملازمة المذكورة بناء على دقة فهمها وغموض وانما منع بطلان

اللازم فمكابرة محضة وعناد صرف فكيف يرتكبه العاقل كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ان واحدا من الكليات
الخمس لا يصدق عليها انه جنس للخمسة ولو سلم انهما بقبلان المنع لكنهما اعادكره معرض السند فالكلام
عليهما يكون واردا على قانون التوجيه واما ثانيا فلان جعل تلك الملازمة من تتمة ذلك الجواب والتطويل
المذكور بعده بيان لما لا يشتبه على احد ويلتبس على الفاضل الباحث من وجه اللزوم فالجواب
ان الجنس يجب حمله على ما تحته ويتحد معه في الوجود فاذا اعتبر حيثية كونه جنسا يجب ان يعتبر تلك
الحيثية مع ما تحته ايضا تحقيقا لمعنى الاتحاد فلا جرم وجب ان يعتبر الجنس من حيث طبيعته مع قطع النظر
عن مثل هذه الحيثية مثلا اذا كان جنس الانسان هو الحيوان من حيث هو جنس صدق على الانسان انه حيوان
هو جنس للانسان لان الحيوان الذي هو جنس للانسان صادق عليه ومتحد معه في الوجود وكل قيد داخل
في الجنس باعتبار جنسيته لم يجب ان يدخل فيه ايضا وكذا الحال فيما نحن فيه فان المقول على كثيرين لو كان
جنسا للخمسة من حيث انه جنس لها لصدق على كل من الخمسة انه جنس لها لان هذه الحيثية لما اعتبرت
في الجنس المعتبر في الانواع اعتبرت في الانواع ضرورة رعاية معنى الاتحاد فليتامل ثم قال المولى المجيب واذا ذكر
بان وجه استقامة ما سال الباحث عن استقامته فنقول ان ههنا جسا ادقه واروق للناظر واكثر طولا وعرضا
في تقرير الدفع والتفصي عنه وهو انهم عرفوا الجنس بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فقد ذكر النوع في
تعريف الجنس وحين عرفوا النوع بانه كلي مقول على كثيرين عليه وعلى غيره الجنس اخذوا الجنس في تعريف النوع
فقد جاء الدور وتخصيص النوع المذكور في تعريف الجنس بالاضافي والنوع المذكور في تعريف الجنس بالحقيقي لا يجدي
نفعا لان تخصيص النوع المذكور في تعريف الجنس يأتي بالخلل في انعكاس التعريف لخروج الاجناس العالية والمتوسطة
ضرورة انها لا تقال على الانواع الحقيقية بل على الاجناس والاشكال لا يندفع بتعميم القول الجنس على ما يكون بالذات
او بالواسطة اذ العالي والمتوسط ايضا مقول على النوع الحقيقي بالواسطة لان الكلام فيما اذا قيست تلك العالية
والمتوسط الى الاجناس فانها تمام المشترك بالنسبة اليها مع عدم صدق الحد عليها فاجاب التخلص عن هذا الايراد
يقول الفقير ذكر الشيخ في الشفاء ان المراد بالنوع في تعريف الجنس هو الماهية والحقيقة واطلاق النوع
على هذا المعنى شايع فيما بينهم وح تم التعريف بلا خلل فتما في معناه كانه قيل هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة سواء كان حقيقة نوعية او جنسية فتدبر قال المولى للباحث قال المص في المطالع وسلب كل
شيء لا يعقل ولا يدرك الا مضافا الى ايجابه فهو مسبوق بالايجاب في التعقل والذكر فما كونه مسبوقا والان السلب وجه

رفع

رفع الايجاب فرفع الايجاب لا يتصور بدون تصور الايجاب واورد الشارح ههنا سؤالا وهو
لزوم اجتماع النقيضين لانه يلزم اجتماع الايجاب ورفعه في كل سالبة وما هو الا اجتماع النقيضين وفيه
بحث لان الايجاب الذي ورد عليه الرفع هو النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب لا الايجاب بمعنى الذي
بمعنى الايقاع حتى يلزم اجتماع النقيضين فما وجهه البحث الخامس انه قال في الجواب ان الايجاب جزء مفهوم
السلب لا جزء ماهيته والا يلزم من تحقق العمى في الخارج تحقق البصر فيه وليس هو كذلك فيه بحث لان العمى عدم البصر
وتحقق العدم في الخارج محال فكيف يصح هذا الكلام فليتامل قال المولى المجيب في الجواب عن الاول انه خارج
عن قانون التوجيه لان الشارح اورد حديث التناقض على لسان السائل حتى يرد الايراد بانه صدر بلا نقل
المنقول من اول الامر بكون السؤال مردودا غاية ما في الباب انه يكون الدفع لزوم التناقض جهة اخرى لم يتعرض
له الشارح ستر لا عن هذا المقام يقول الفقير مراد الباحث ان السؤال من اول الامر غير وارد فلا يستحق
الجواب المذكور ولا يحتاج في دفعه اليه فيكون داخلا في قانون التوجيه فتدبر والصواب ان يقال لا نزاع في
ان الحكم يستعمل في المعنيين واما الايجاب فلم يعهد استعماله في معنى النسبة الحكمية ولو سلم فهي ليست مرادة ههنا
بل مراد القوم ههنا بالايجاب هو ايقاع النسبة الثبوتية قال المص لان سلب كل شيء لا يعقل ولا يذكر الا مضافا
الى ايجابه ولا شك ان السلب الى النسبة الحكمية وانما يضاف الى الايجاب بمعنى الايقاع وقال الكاتبي في شرح
كشف الاسرار في هذا المقام ان سلب كل شيء انما يعقل ويذكر مضافا الى ما يقابله من الايجاب ولا شك ان النسبة
السلب لا يقابل النسبة الحكمية وانما يقابل الايجاب بمعنى الايقاع وقال المولى المجيب في الجواب عن الثاني
ان المحققين قالوا ان الاعدام المضافة متحققة في الخارج وقالوا بافتقارها الى الموجد والخالق وقالوا في تفسير
قوله تعالى خلق الموت والحيوة ان الموت عدم الحيوة والتقابل بينهما عند البعض تقابل العدم والملكة يقول الباحث
وتحقق العدم في الخارج محال ان اراد ان تحقق العدم الصرف مح فمسلم ولا يضر بما قلنا يقول الفقير فيه بحث اما
اولا فلان الباحث انما منع تحقق العدم في الخارج لا كونه في حكم المتحقق فلا فائدة في نقل قول المحققين واما
ثانيا فلان تفريع اثبات تحقق العدم على اثبات كونه في حكم المتحقق مما لا يستقيم قطعا فلا يصح قوله فنقول الباحث
الخ فالصواب ان يقال المراد بتحقق العمى في الخارج اتصاف الذات به في الخارج كما ذكره السيد في شرح المفتاح
انا لا نعني بحصول انتفاء القيام في الخارج الا اتصاف الذات بذلك الانتفاء في الخارج ولا يلزم منه كون انتفاء القيام
موجودا او ثابتا في الخارج او يقال الخارج قد يطلق ويراد به الخارج عن المشاعر وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر والاعلام

المضافة موجودة في الخارج بالمعنى الثاني دون الاول فلا اشكال ثم قال المولى المجيب طاب ثراه بعد هذا المقام بحث
انفع من هذا البحث وهو ان هذا المفهوم للعمى اما ان يكون مفهوما حدّيا او يكون مفهوما رسميا لا سبيل الى الاول
والا لكان دلالة العمى على البصر تضمنية لانه جزء الحدود ودلالة لفظ المحدود على جزء الحد تضمنية ولا سبيل الى الثاني لان رسم
الشئ انما يكون باللازم الخارج المحمول على المعرف دون اى لازم كان فان اللوازم الوجودية كالحرارة مثلا
للنار لا يصح التعريف بها والعدم صحة حملها على ما عرف بها ووجوب ان يكون التعريف بالمحمول ذاتيا كان او عرضيا والبصر
وان كان لازما للمسمى لكنه ليس من اللوازم الحملية فكيف صح التعريف يقول الفقير فيه بحث لان لقائل
ان يقول نختار الشق الثاني قوله رسم الشئ انما يكون باللازم الخارج المحمول قلنا ان اريد ان ما يقع في معرض
الرسم يجب ان يكون كذلك فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما هو مذكور في الرسم كذلك وان اريد ان كل ما ذكر
فيه يجب ان يكون كذلك فممنوع فان كثيرا من الامور يذكر في الحدود والرسوم ولا يمكن حملها على المعرف
كالمراعاة والزمن والخطاء والفكر في تعريف المنطق وان اريد معنى آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالصواب ان
يقال يذكر في ابطال الشق الثاني اتفاق الثقات على كونه حدا فانهم ذكروا ان البصر خارج عن مفهوم العمى
والا لكان دلالة العمى عليه تضمنية فانها انما يكون تضمنية اذا كان ذكر المفهوم حدا له وذلك ظاهر وبهذا يندفع الترديد
ويقال المفهوم من هذا الكلام ان يكون الملكة جزءا من مفهوم العدم وهو باطل وقال اذ العمى كما نقل الفاضل الابهري
في شرح المطالع عن الامام العميدي انه منع كون مفهوم الملكة جزءا من مفهوم العدم وقال اذ العمى عدم البصر
مع البصر بل المخصوص بالبصر عما من شانه البصر وقد صرح به شارح الكافي شرح للشمسية وحققه السيد السند
عليه قال المولى الباحث قال المنطقيون كل متصلين متوافقين في الكم متخالفين في الكيف
مقدمهما واحد وتاليهما متناقضان فانهما متلازمان اما استلزام الموجبة السالبة فلانه لما استلزم المقدم
التالي وجب ان لا يستلزم عدمه لامتناع استلزام الشئ الواحد للنقيضين والا لزم استلزام فيصدق السالبة اللزومية
المركبة من مقدم الموجبة ونقيض تاليها واما استلزام الموجبة السالبة الموجبة فلانه لما لم يستلزم المقدم التالي وجب
ان يستلزم نقيضه والا لزم ان لا يستلزم الشئ الواحد شيئا ولا نقيضه وانه محال وفيه بحث وهو انا لا نسلم امتناع استلزام
الشئ الواحد للنقيضين لجواز كونه محالا والمحال يجوز ان يستلزم المحال فما توجيه هذا الكلام يقول الفقير قد نقل
صاحب الكشف هذا الكلام عن الشيخ فاعترض عليه بوجهين احدهما ما ذكره الباحث وتبعه صاحب المطالع
طاب ثراهما واراد او نسب الشارح المحقق مولانا قطب الدين مورد هما على الغفلة عن مرام الشيخ وحاصل كلامه ان الشيخ

لم يعتبر

لم يعتبر اللزوم فقط بل احد الامرين اما مطلق الاتصال واللزوم حيث قال المتصلتان الموافقتان تو..ان
تارة بمطلق اتصال واخرى باتصال لزوم فيجعل اللزوم جزءا من التالي في احدهما ويوفي بنقيضه من حيث
لازم في الاخرى حتى يكون قولنا ليس البتة اذا كان ا ب يلزم ان يكون ج د في قوة قولنا كلما كان ا ب
فليس يلزم ان يكون ج د وهو مبني على التلازم في الكليتين المطلقتين وفي الكليتين اللزوميتين وتوهم الخونجي
واتباعه ان الشيخ لم يعتبر الا اللزوم فاوردوا عليه ما اوردوا قال الشارح المحقق مولانا قطب الدين
بعد تحقيق المقام رايت واحدا من الاذكياء يقول ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا لم ينقلوا
من الشيخ نقلا الا وهو يبادي عليهم بقلة الفهم وكثرة الزلل ولا اعترضوا عليه اعتراضا الا وقد اتسم بوصمة
اللاعنية والخطل مع انهم باختراع القواعد وبسط الفن مشهورون وفي السنة الاصحاب بفنون انواع
وجوه التركة مذكورون وكان ذلك لشقاوتهم لا لتقدمهم ولتوفر جدتهم لا لتوفر جرمهم قال المولى
المجيب وثانيا ان الكلام في الاخيار على ايراد يتوجه على انتفاء انعكاس اللزومية لزومية فان بعض اقسام
التلازم المنحصر في عشرة اوجه يدور حقيقة على تعاكس اللزوم مع ان صاحب المطالع ذكر في بعض تصانيفه
ان في انعكاس الموجبة اللزومية نظرا لجواز ان يستلزم المقدم التالي بالطبع ولا يكون التالي كذلك فلو دفع
الباحث هذا النظر حتى يستقيم المسئلة التلازمية المبتنية على ذلك الانعكاس يقول الفقير قال الشارح المحقق
بعد ما نقل نظر المص هذا النظر انما يتوجه لو منع انتاج اللزوميتين في الاول لزومية واما على تقدير الاعتراف
بذلك فلا توجيه له اصلا واما مطلق الاتصال على منع اللزوم فليس بلازم فضلا عن البعض ومن اراد تمام الكلام
فليطالع اوائل تلازم الشرطيات قال المولى الباحث اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان الممكن لا يستلزم
المحال وفيه بحث من وجهين اما اولا فلانه يصدق قولنا كلما كان واجب الوجود موجودا كان المعلول الاول
موجودا ومتى صدق صدق عكس نقيضه وهو قولنا كلما لم يكن المعلول الاول موجودا لم يكن واجب الوجود موجودا
وههنا استلزم الممكن المحال لان عدم المعلول ممكن وعدم واجب الوجود محال واما ثانيا فلانه جاز ان يستلزم المحال
الممكن كليا وجزئيا واذا جاز هذا جاز استلزام الممكن المحال جزئيا بالعكس فما وجه صحة هذا الكلام في هذا المقام
قال المولى المجيب في كل واحد من وجهي هذا البحث بحث من وجهين اما وجهاه لاول فالوجه الاول
من وجهي بحثنا هو ان قولهم كلما كان واجب الوجود موجودا كان المعلول الاول موجودا لا نم انه ينعكس
بعكس النقيض الى ما قلتم كيف والمتأخرون ابطلوا انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض وهو مذكور

في كتب الميزان والوجه الثاني ان هذه القضية ان اخذ توها اتفاقية فهي لا تنعكس وان اخذ توها لزومية فهي لا تصح
الا على مذهب الفلاسفة الغير المليين فانهم هم القايلون بقدم العالم وهي من المسائل التي تجب تكفيرهم فيها
كما ذكره الغزالي في كتابه المسمى بتهافت الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فلا تستلزم واجب الوجود وجود
العالم بل وجود العالم وعدمه جايزان بالنسبة الى وجود الحق معطي الامان بالاشياء فليتدبر وما يرد عليهم فانه
محال والمحال جاز ان يستلزم المحال الاخر والمحال الاخر هنا هو استلزام الممكن المحال الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما في وجهه الثاني ولانا لا نم انه اذا جاز استلزام المحال الممكن
كليا وجزئيا جاز استلزام الممكن المحال بطريق العكس اذ قد نقل عن صاحب المطالع انه يجوز ان يستلزم
المقدم التالي بالطبع ولا يكون التالي كذلك وثانيا فلان استلزام الممكن المحال جزئيا ولو سلم فهو لا
ينافي نفي استلزام الممكن المحال كليا فلا يتم التقريب اذ الاستلزام الجزئي قد يتحقق ولم ينفه القوم فان
حيوانية زيد يستلزم ناطقيته استلزاما جزئيا مع ان الاول ممكن والثاني محال يقول الفقير الكاتب من الاول
والاول من الثاني لشيء اما الاول فلان الكلام في المنطق ولا خصوصية له باهل الاسلام بل نسبته
الفلاسفة اكثر منها اليهم فالمناسب ان يحمل الايراد عليهم ويبين الدفع عنهم وقصدوا الى مجرد الجواب عن السؤال
بيان غرضهم لا الى تصحيح كلامهم واما الثاني فلانك قد سمعت ان كلام المصنف مجاب عنه فلا وجه للبناء عليه فالعنوان
ان يقتصر على الاول من الاول والثاني من الثاني فليتامل قال المولى الباحث اعلم ان المشهور عند
المنطقيين هو ان الفصل علة لوجود الجنس واستدلوا على ذلك بان الفصل لو لم يكن علة لكان الجنس علة
للفصل والا لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر ويمتنع التركيب لكن الجنس ليس بعلة للفصل لانه لو كان
علة لوجد الفصل اينما وجد وليس كذلك قيل في جوابه ما مرادكم من العلة ان كان المراد منها جزء العلة
فلم لا يجوز ان يكون الجنس علة لم قوله لوجد الفصل اينما وجد الجنس قلنا لا نم ذلك لعدم وجوب وجود المعلول
عند وجود جزء العلة وان كان المراد منها العلة التامة فلم لا يجوز ان لا يكون شيء منهما علة على هذا التقدير
قوله استغنى كل واحد منهما عن الاخر فيمتنع التركيب فيه بحث لانا لا نم ان الاستغناء على هذا التقدير لجواز ان
لا يكون شيء منهما علة فلا يمتنع التركيب ولا استغنى عن كل واحد عن الاخر لجواز ان يكون العلة امرا ثالثا فما
توجيهه وقال المولى المجيب نقل الباحث هذا البحث الى قوله فيه بحث من المطالع وشرحه
وغيره وجه دفع لزوم استغناء كل واحد منهما عن الاخر المستلزم لامتناع التركيب الى وجه اخر غير ما في الشرح
المطالع

المطالع وغير عن ذلك الوجه بقوله فيه بحث لانا لا نم الاستغناء الخ والوجه المذكور في الشرح هو ما قال فيه وجوابه
ان اريد بالعلة العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه الشيء فلا نم انه لو لم يكن احدهما علة تامة لزم استغناء
كل واحد منهما عن الاخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن احدهما علة ناقصة وان اريد بها ما يتوقف عليه الشيء وهو اعم
من التامة والناقصة فلا نم انه لو كان علة ناقصة للفصل استلزام فليس يلزم من وجود العلة الناقصة
وجود المعلول والباحث غير لا منع لزوم الاستغناء على ذلك التقدير بجواز ان لا يكون شيء منهما علة
ولا يمتنع التركيب ولا استغنى كل واحد عن الاخر لجواز ان لا يكون العلة امرا ثالثا والجواب ان المراد
بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه عم من التامة والناقصة فعلى تقدير انتفاء التالي لزوم الاستغناء في غاية
الظهور ولا يدفعه احتمال كون العلة امرا ثالثا المعلولين علة واحدة مثل الهيولى والصورة مثلا اذ لا استغناء
لاحدهما عن الاخر ايضا لتوقف وجود احدهما على وجود الاخر والا لما كان بينهما ملازمة وقد اتفقوا على ثبوت
الملازمة بينهما وعموا علاقة اللزوم الى العلية والمعلولية والتضايف وادرجوا كون الامرين معلولي علة
واحدة تحت علاقة العلية والمعلولية فالقول بانتفاء الاستغناء وانتفاء توقف احدهما على الاخر بالمنافيين
يقول الفقير فيه بحث لان الباحث لم يمنع لزوم الاستغناء لانتفاء التالي الاعلى تقدير ان يراد بالعلة
العلة التامة فلم يلزم منه القول بانتفاء الاستغناء فليتامل والحق ان الباحث وارد على هذا التقدير المترتب
بما ذكره الشارح المحقق ايضا والصواب ما اختاره حيث قال ونحن نقول اما ان الفصل علة لحقيقة
النوع فذلك لا شك فيه لان الجنس انما يتحصل بمقارنة الفصل فما لم يعتبر الفصل لا يعتبر حصته وليس مراد الشيخ
ان الفصل علة لوجود الجنس في الاعيان اما علة له في الخارج فيتقدم عليه بالوجود وهو ممتنع لاتحادهما في الجعل
والوجود واما علة له في الذهن وهو ايضا ممتنع والا لم يعقل الجنس دون الفصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمة
في العقل يصلح ان يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود وغير محصلة بنفسها الا بطابق تمام
ما هيتها المحصلة واذا اضاف اليها الصورة الفصلية عينها وحصلها اي جعلها مطابقة للماهية التامة
فهي علة لرفع الاحتمال الا بهام والتحصيل والعلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها قال المولى الباحث
اعلم ان المنطقيين زعموا ان المتصلة الموجبة الجزئية تنعكس كنفسها فيه بحث لانه يصدق قولنا قد يكون اذا
كان الحيوان طائرا فهو حيوان مع كذب قولنا قد يكون اذا كان الحيوان حيوانا كان طائرا الا انه لو صدق في نفس الامر
صادق دائما فيلزم صدق نقيضها في وقت ما لكن ذلك محال وبه يتبين عدم انعكاس السالبة الكلية كنفسها ايضا

ويطلق العلة على مجرد ما يتوقف عليه

في المادة الثانية السالبة الكلية مع عدم صدق العكس سالبة كلية فما توجيهه يقول الفقير البحث يندفع
بما تقرر في المنطق ان المتصلة اللزومية الجزئية يصدق من مقدم صادق وتال كاذب فلا يلزم كذب قولنا قد
يكون اذا كان الجمل حيوانا كان طائرا واما النقض الذي ادعاه بقوله وبه يتبين الخ فمردود بان صدق
السالبة الكلية في المادة الثانية مم فان الجمل اذا صدق عليه الطائر في بعض تقادير حيوانيته فكيف يصح
ان يقال ليس البتة اذا كان الجمل حيوانا كان طائرا فان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية والاولى صادقة
فتكذب الثانية البتة قال المولى الباحث اعلم ان ارباب المنطق صرحوا بان بين نقيضي المتباينين ينبين
تباينا جزئيا وذلك غير صحيح لان المعدوم في الخارج اخص من الممكن العام لانه اما ممتنع او ممكن وكل منهما ممكن
بالامكان العام فبينه وبين الامكان العام مباينة كلية مع انه لا مباينة بين الموجود والامكان العام فما
توجيهه وقال المولى المجيب من مغالطة في حلها دقة وغموض ولنقدم له هذا البحث مقدمة هي ان الممكن
العام عبارة عن الذي سلب فيه الضرورة عن احد الجانبين وتعيين ذلك الجانب بقرينة ما يقارنه فاذا
قلنا مثلا المعدوم اخص من الممكن العام اردنا به سلب ضرورة الوجود بقرينة مقابلته للمعدوم واذا قلنا
ان المعدوم والواجب اخص من الممكن العام اردنا به سلب ضرورة العدم بمقابلته بالوجود او الوجوب
واذا قلنا الممتنع اخص من الممكن العام اردنا به ما سلب فيه ضرورة الوجوب بمقابلته بالعدم او الامتناع
اما اذا قلنا الممكنة الخاصة اخص من الممكنة العامة اردنا به مطلق سلب ضرورة عن جانب واحد اذا تقرر
هذا فنقول قول الباحث بيان المعدوم في الخارج اخص من الممكن العام لا بد فيها من تعيين جانب الوجود
بمعنى انه كلما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه ان وجوده ليس بضروري وليس كلما كل ما يصدق
عليه ان وجوده ليس بضروري يصدق عليه انه معدوم في الخارج فالاخص هو المعدوم في الخارج تحته نوعان
احدهما الممتنع والثاني الممكن الخاص الباقي عدمه والاعم وهو الممكن العام بهذا المعنى تحته ثلثة افراد احدها
الممتنع والثاني الممكن الخاص الباقي عدمه والثالث الممكن الخاص الخارج الى الوجود دون الواجب فلا
لا يصدق الممكن العام بهذا المعنى لانه ضروري الوجود كما ان الممتنع لا يصدق عليه الممكن العام من طرف
العدم بمعنى انه ليس بضروري العدم لانه فتباين المعدوم في الخارج مباينة كلية هو نقيض الممكن العام بالمعنى وسلب ح
اعني ما ليس بضروري الوجود وليس الشيء اثبات له فيكون هذا النقيض عبارة عن الواجب لانه هو الذي
يصدق عليه ان وجوده ليس غير ضروري وهو يستلزم ان وجوده ضروري فيلزم ان يكون بين نقيض المعدوم
وعين الممكن

وعين الممكن بهذا المعنى اعني وجوده ضروريا مباينة جزئية لصدق اللامعدوم بدون الممكن العام بالمعنى مالبس ح
المذكور في مادة الوجوب وصدق الممكن العام بهذا المعنى وهو ما ليس وجوده ضروريا بدون اللامعدوم
في المعدوم الذي وجوده ضروريا فنشاء الغلط هو اشتباه الممكن العام المأخوذ بالمعنى المذكور بغيره فالحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم يقول الفقير زعم الفاضل المجيب لان هذا البحث من قبيل المغالطات الموعوفة والاسولة المزيفة
المغلوطة فبذل الوسع والافتكار والتعمق واجتهد في امعان النظر والتأني وظن انه دفعه بوجه ليس
لتزييفه احتمال حتى عن فضلاء الله ذي الافضال كلا فانه اشكال تاه في دفعه الاذكياء وايراد تحير فيه
الفضلاء وهو هيهات يجاب فيه شفاء والمقام بعد باق على ما كان عليه من الخفاء وذلك لان من اورد النقض
بهذا الوجه لم يقصد تحقيقه بهذا المثال وانما ذكرها على طريق المثال لاصل النقض وهو ان بين نقيض الاعم ونقيض
وبين الخاص مباينة كلية مع ان بين الاعم ونقيض الاخص عموما مطلقا وليس بينهما مباينة جزئية ذكره الفاضل
الابهري في شرحه للمطالع فلا وجه لتقييد الامكان العام بجانب الوجود ولو سلم فالاطلاق هو الاصل
والمتبادر من العبارة والنقض به باق فلا فائدة في التقييد فتدبر ولا تغفل حال السعار الى دفع بعض
بتغيير التباين الجزئي بصدق احد المفهومين بدون الآخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص المطلق ايضا يقول
الفقير الاحسن ان يقال التاعن تخصيصه بمثاله افراد محققة او متوهمة كما قيل في نقيض المتساويين والاعم ونعم
القواعد انما هو بحسب المقاصد وليس لهم زيادة غرض في معرفة احوال نقائض الامور العامة اذ ليس في العلوم الحكمية
موضوعها او محمولها نقيض الامور الشاملة وهذا النوع آلة لتلك العلوم فلا باس باخراجها عن القواعد
بل باعتبارها يوجب اختلالا في حصر النسب كما ذكره السيد الشريف رحمه الله فليتأمل فانه الموفق للصواب واليه المرجع
والمآب قال المولى الباحث قال صاحب التوضيح في اوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله قصدا الى رعاية
الخبرين في التسمية والتحميد بانهما متعلقان بالابتداء يعني ان متعلقهما واحد فاذا اتحد متعلقهما لا يكون الابتداء
باحدهما متعلقا على الابتداء بالآخر فهذا حاصل كلام صاحب التوضيح وقال التفتازاني رحمه الله ان الابتداء
باحدهما مفوت للابتداء بالآخر هذا كلامه في التلويح ولي فيه بحث وهو ان قوله الابتداء باحدهما مفوت
للابتداء بالآخر انما يصح اذا تعدد الابتداء وهو تم لعدم لزوم تعدد المتعلق من تعدد المتعلق وقال المولى
المجيب ان صاحب التلويح انما ذكر تلك المقالة في تقرير التعارض الظاهري بين الخبرين فكانه يقول العمل بخبر

التسمية يقتضي الابتداء بها وهي كلامه في تقرير التعارض الظاهري على امرين وان كان مآل تحقيقه ايا خلاف ذلك
الامرين فاحد الامرين ان الابتداء امر آني لا زماني حتى يسع التحميد والتسمية والامر الآخر ان الباء والواقع
في خبر لفظ الابتداء في قوله الابتداء باحدهما صلة الابتداء فبالضرورة يكون الابتداء الواقع بالتسمية في ان
الشروع منونا للابتداء بالتحميد في ذلك الشيء فكان صاحب البحث اعتبر الابتداء المعتبر في عبارة صاحب الشرح
المتعلق للتسمية والتحميد مخالف له منع صحة تلك المقدمة مستندا بان تعدد المتعلق من التسمية والتحميد لا يستلزم تعدد المتعلق
وهو الابتداء لكن مراد صاحب التلويح ليعزل من هذا فانه في بيان التعارض الصوري قبل الجمع والتوفيق
الباعث للمص على اشارة طريقة الحال وعبارته الدالة على ذلك الايثار هي محل الجمع والتوفيق بين الخبرين وفيه
ان الحل المعلوم مع تعدد المتعلق حملا لاحد المتعلقين على كونه مبدأ حقيقيا والآخر اضافيا يقول العلم
فيه بحث اما اولا فلان بيان التعارض الصوري بعد ذلك الجمع والتوفيق لا يليق فان الشارح رحمه الله قد اقام
بقوله او طريقة الحال تسوية بين الحمد والتسمية ما فصل المص بهذا التعبير من التوفيق بين النقلين فان
بالتسوية في المبدائية واذا علل الايثار بعلة التسوية بعد علل الحمد بالتوفيق ووجه افادة هذه الطريقة
التسوية ما اشار اليه بقوله فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء الخ من ان الابتداء اذا قيد بمثل هذه القيود
لا يمكن ان يوجد قبل وجود جميعها لان الاحوال شروط فلما ظهر ان قول صاحب التلويح اذ الابتداء الخ
بعد الجمع والتوفيق المستلزم لوحدة الابتداء ورد منع الباحث ظاهرا ولم يرفعه كلام المجيب واما ثانيا فلان
الظاهر ان قوله حملا متعلق بقوله هي محل الجمع والتوفيق وليس شيء لان التوفيق الحاصل بذلك الايثار ليس
بحمل احدهما على كونه مبدأ حقيقيا والآخر اضافيا بل كل منهما جزء مبدأ حقيقي على ذلك الاعتبار كما سبق وسيأتي
بيانه فالصواب في الجواب ان يقال ان الابتداء في قوله الابتداء باحدهما مفوت للابتداء بالآخر مغاير للابتداء
الواقع متعلقا لهما ومقيدا بهما فان هذا واحد زماني ومقيد بقيود جعلت سببه مبدأ حقيقيا لمباحث الكتاب
بحيث لا يلاحظ الترتيب بينهما ولم يذكره الشارح الا في بيان ما قصده المص من التوفيق بين النقلين
بخلاف ذلك الابتداء فانه متعدد واني ومطلق عن القيود وكل من التسمية والتحميد مبدأ باعتباره وان كان الحقيقي
احدهما ولم يذكره الشارح الا في تقرير شبهات ما سبق فاذا تغاير الابتداء يلزم من فوت احدهما فوت
الآخر فسقط المنع لان منشأه عدم التفرقة بين الابتدائين وتوضيح الجواب بل تحقيق المقام مبني على مقدمات
الاولى ان الباء في كل من الحديثين وعبارة المص يحتمل معنيين الاول ان تكون للملابسة ويكون الظرف لغوا

وهذا

وهذا الاحتمال هو الراجح المختار في الكشاف والثاني ان يكون للاستعانة والظرف لغوا وان كان مرجوحا لكنه
محتمل الثانية الابتداء قد يكون آنيا لا يعتبر في العرف ممتدا كالابتداء بسم الله وبالحمد وبالكلام ونحو ذلك وقد يكون
زمانيا يعرف في العرف ممتدا كالابتداء بالكتاب والوعظ ونحو ذلك فان ابتداء الكتاب كما صرح به
في التلويح يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث الثالثة ان المبدأ المعتبر
في عبارة المص مطابق للمذكور في الحديث لان مقصوده اظهار الامتثال به والاشعار بالتوفيق بينهما
كما حققه الشارح بقوله او طريقة الحال الخ واذ اتمهدت هذه المقدمات فنقول الابتداء المعتبر في النظم
واحد ممتد عرفي مقيد بقيود يسعها زمانه لا آني متعدد وانما ذكر الشارح بعد ذكر الاول وتحقيق وجوه
الموجبة للتوفيق بين النصين بسبب التطابق بين هذا المبدأ والمبدأ المذكور لسعة تر شبهات مما سبق
وتحريرها ان التوفيق الحاصل بهذا الطريق انما يتأتى اذا حمل الباء في كل من النصين على الملابسة والابتداء
على الممتد عرفا واما اذا انفيا على ظاهرهما فالتعارض باق اذ الابتداء باحد الامرين لا يجامع الابتداء بالآخر
ظاهرا في وجه التوفيق فاجاب بان وجه حمل احد الابتدائين على الحقيقي والآخر على الاضافي فان
التوفيق لا يمكن بغير هذا الطريق وقد اشار اليه المص حيث قال قدم التسمية على التحميد توفيق الابتداء
بها حقيقة وبه بالنظر الى ما بعده ثم لما ورد ان هذا المقصود كان يحصل بالعكس ايضا فما وجه الترجيح اجاب
بان العمل الوارد بتقديمها والاجماع المنعقد عليه هذا غاية التوفيق في هذا المقام والحمد لله على منه وتوفيقه
ثم قال المولى المحقق المجيب ولي ههنا بحث انفس مما اورده الفاضل الباحث من خلفه هذا وهو ان
الفاضل برهان الدين وغيره ترجيحه ان حاموا مهنا اذ احملناه على الحمد الحاصل في ضمن التسمية بناء على
انها تتضمن وصف الحق باوصاف الجميلة يحصل العمل بالخبرين بفعل واحد ولا يحتاج الى تمحل جعل احد الامرين
حقيقيا والآخر اضافيا قلت نصرة للعلامة التفتازاني تفصيل الحمد الى الحمد اولا والحمد ثانيا يأبى هذا المعنى
وذلك ظاهر ثم انه اعني صاحب الترجيح ذكر هذا الفصل وجها سوى ما ذكره صاحب التلويح من الوجوه قال
بان حمد اولا حمد في المصنف المتن بقوله يصعد الكلم الطيب وحمد ثانيا هو حمد في الشرح فكأنه قال ابتدأ
باسم الله حامدا اولا حين شرعت في المتن وثانيا حين شرحته قلت اما ان يراد بابتدأت المقدر منها
الاخبار عما مضى ويراد انشاء الافتتاح في التصنيف متيمنا بالتسمية والتحميد وكلاهما جميعا وعلى الاول يتعين لا و
فلا ثاني وعلى الاول يتعين الاول ولا ثاني وعلى الثاني يتعين الثاني فلا اول وعلى الثالث يلزم

ما لكنا كيم

بلا ت

٥

يلزم ان المعنيين المتباينين من لفظ ابتداءات ويمكن ان يقال اراد بابتداءات المقدر الاخبار عما في المتن وبالمعطوف
في قوله وثانيا الابتداء الكائن اي بقول المفتي وذلك اما اولا فلانه ان اراد التفصيل مطلقا بانه
لازم كيف وقد بين له القاضي معنى ووجه هذا المجيب سلمه وان اراد التفصيل بالمعنى الذي ذكره العلامة ثانيا
فعلى تقدير تسليمه ليس بقادح لان ابا قول احد الخصمين قول الآخر لا يقرع على انه لا اما باه لان الوجه الاول يستفاد
من لفظ الله الدال على الذات العظيم المستجمع للصفات العظيم ومن الرحمن الرحيم الدالين على
جليل النعماء وجزيل الآلاء والوجه الثاني يستفاد من الرحيم لانهم يقولون رحمن الدنيا والآخرة وكذا الثالث
لان المصنف رحمه الله حين قال بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لا يبعد ان يلاحظ قوله له الحمد في الاولى
والآخرة فان الرحمن يفيد الثانية والرحيم يفيد الاولى وان اراد ايراد سؤال وجواب فلا ينبغي ان
يرد الكلام هذا الرد ولا يليق ان يعنون بالنقض نعم يمكن النقض له بان عطف مصليا على حامدا يأبى
هذا المعنى واما ثانيا فلان قوله في الآخر ويمكن ان يقال الخ يفيد عطف الانشاء على الاخبار من
غير ان يكون للمعطوف محل من الاعراب ولم يوجد له نظير في كلام الاعراب وفي ذلك لان معنى قوله
بالمعطوف في قوله ثانيا وبابتداءات المعطوف فيه فبالضرورة يتكرر ابتداءات مع عطف
احدهما على الآخر فتدبر ولا تكن من الغافلين فانهم ضالون ومضلون تم

كتاب في الخواص لابن زكريا الرازي الطبيب

قال الحكماء لا يكمل علينا الا من روح طاهر ونفس طاهرة وجسد طاهر ويدفع المولود
عندك لوقت الحاجة اليه بهذا قد تكملت عنده اركان جميعا في التركيب وهو السر
المكنون والعلم المخزون وهو ان يؤخذ من النفس الطاهر جزء ومن الارض المقدسة جزء من
مقادير الارض من جسد بنا وهار الماء في طبيعتين وتنسم الماء الابيض تسعة يؤخذ منه فيتم
يومنع على بعضه من الارض والنفس الطاهر في قرعه بالانبيق من الطمر ويعدم العدد الرماد
ويوقد تحتها بنار الغتيل اربعين يوما فانه يستوي الماء ان يصير مثل الثمر يوضع عليه قسم
ثاني ويبعد به كالاول فانه يبيض مثل ماخ البحر فهذا هو البياض التام الذي
يلقى منه على سائر الاجسام فانه يكسوها اي الفضة التي هي احسن من المعدنيه واعلا
رتبة ويبقى معك من الماء الابيض ستة اجزاء تصبغ المولود منها فانها تبقى حمرا فيفضع
منها جزء على اكسير البياض فانه يبقى اخضر مثل الزمرد ويصبغ الزمرد في بعض المرتبة
فيقد عليه بنار الغتيل سبعة ايام ويوضع عليه جزء آخر ويقد عليه سبعة
ايام فانه يبقى اصفر واعمل عليه جزء آخر ويقد تحته سبعة ايام فانه يشتد صفرته واعمل
عليه جزء آخر فانه يبقى قرا يبقى مثل شقايق النعمان اعمل عليه الجزء السادس
فانه يبقى مكار ويسمى الكبريت الاحمر العالي فهذا هو اكسير الحمرة الذي يملكه الملوك
دونه ويقلد سائر الاجساد الى الحمرة المشبعة المدهشة الذي لا يكفر ذهب احسن
منه ابدا انحا ما كثر الحكماء ذهبنا كالنبت البستاني وذهب العوام كالنبت الجبلي
وقد بقي كالغاز وهي المرتبة العظيمة وقد قالوا عندالاشتغال يبقى ملقا والله اعلم

واحد على ٧١٦ يسوم ...

٥

بســــــــــم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا با لله

قال محمد بن زكريا الرازي رحمه الله اني لا اعلم ان قوما من شانهم الطعن والوقيعة والتسرع
الى ذم ما يجهلون ودفعه سيبادرون الى توبيخنا وتسفيه راينا في تاليف هذا
الكتاب لكنه لا ينبغي لنا ان نترع شيا نوملـه نفعا من اجل جهل قوم او تعديهم
وقد كان الواجب عليهم لو كانوا اهل راي وتثبت وتوقف ان لا يبادروا الى
انكار ما ليس عندهم على بطلانه برهان فانه ليس البرهان على اخبارنا كان
كذا وكذا باوجب منه على اخبارنا انه لم يكن كذا وكذا فلو لم يكن في الامر الا
منع الواحد لوجب التوقف والتثبت عن دفع ما لا يوجد على دفعه برهان
وتركه موقوفا الى ان يصح او يبطل ببرهان فكيف وهم في كل حين يرون
اشيا ترد عليهم ما حالها عندهم قبل كونها في الانكار حال الاشيا التي يدفعونها
مما لم تشاهدوا كونها واشيا موجودة ظاهرة لديهم حالتها منه الحالة بعينها
فانهم يرون دايما حجر المغناطيس يجذب الحديد فان ادعى مدعي وجود حجر
يجذب النحاس او حجرا يجذب الذهب او الزجاج لسارعوا الى تكذيبه
وتجهيله ويرون الحجر الباغض للخل لا ينزل اذا كان تحته انا فيه خل على عمود
كما ينزل ساير الحجارة فان ادعى مدعي حجرا ينفد عن الما كذبوه ايضا وجهلوه
ويرون الحشيشة السغدية لا تحترق بالنار والنعام يزدرد الحديد المحمي ثم يدفعون
اشيا ويمنعون كونها هي مثل هذه او دونها في بلوغ الناس معرفة عليها ويدومون
على دفع جميع ما لم يقدروا على تعرف علله واسبابه ويجرون كثيرا من ذلك الى انه
مما يعرف اسبابه وعلله الفاعلة ثم يقولون في ذلك اقوالا لا ينحو نحو الاقناع

فضلا عن البرهان بل ان قلنا الحق فاقاويل هزو وهذيان وتخايل يتمنون فما من احد
انى منا هذا اخبر بالعلة في جذب السقمونيا للصفرا والحجر الارمني للسودا ولا
بالعلة في نفع حجر اليشب للمعدة وزبل الذيب من القولنج وعود الصليب الكاين
المسمى ام الصبيان والالم صار الارنب البحري تقرح الرية والذراريح تقرح المثانة
ولا بالعلة في الحجر الذي يشتعل اذا رش عليه الما ويلتهب وينطفي اذا
رش عليه بعد ذلك الزيت ولا كيف صار الشراب الخل اذا جعل في قنينة ماورد
قد رد ربعها والقي فيها كف ملح مسحوق فاغلي على الجمر حتى يخرج البخار من
الفاروة ثم قدم اليه السراج التهب واشتعل كالشمعة ولا كيف صار المرداسنج
اذا القي في الخل بدله بالحموضة حلاوة واذا القي في الموضع الذي يطلي بها الناس
سود ابدانهم ولم لا صار الحجر المغناطيس يجذب الحديد ويمسك عن جذبه اياه
متى دلك بالثوم ويعود اليه هذه القوة متى غسل بالخل ولا ينبغي بالكلام
في ذلك الا متصلف بما لا قوام له به وجاهل بما عليه طبع الانسان من التقصير
عن بلوغ حقايق اكثر الاشيا وعللها ونحن الان تاركوا هولا واخبارهم
ومقبلون على اخبارنا بالمنافع والتقاطها اين وجدت صاحب الينا من
والتصلف مع عدله النفع فنقول انا لما راينا لهذه الجواهر افاعيل كثيرة
عجيبة نافعة لا يبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولا نحيط به لو نرى ان نطرح
كل شي لا ندركه ولا يبلغه عقولنا كان في ذلك سقوط جل المنافع عنا بل نضم
الى ذلك ما ادركت بالتجارب وشهد له الناس ولا نحل شيا من ذلك عندنا
به الا بعد الامتحان والتجربة لما كان كثيرا من ارذال الناس قد يكذب في مثل هذه الاشيا

ولم يكن عندنا بها تجربة بها حق المحق وباطل المبطل في مثل هذه الادعا وي
الا التجربة وجب في الحزم ان يكون هذه الدعاوي غير مطروحة بل مجموعة
مدونة لانا نا من ان يكون في اطراحنا لها اطراح اشيا جليلة نافعة
وليس في تدويننا لها الا احتمال مؤنة التدوين وتكون عندنا موقوفة الي ان
يشهد لها وعليها التجارب فانا نرى ان فعلنا هذا في هذه الاشيا
احزم واحصف واجود من اطراحها جملة وبذا ما لو صح من الكثير من امثال
هذه الدعاوي القليل فان ذلك فايدة عظيمة ونفع جزيل ومنحة
لطيفة وبالله نستعين وقد بوب ابواب هذا الكتاب علي الجدول اوله آانيان
قال ابن ماسويه في كتاب الحيوان مما جربه القدما انه لبس ثياب الرجل
امراة نفسا ثم لبسها الرجل المحموم بعد ذلك من غير ان يلبسها غيره اذهب عنه
حمى الربع وفي طبيعيات الرومي ان علق عظم انسان ميت على من
تشكي ضربه براء قال في كتاب الحيوان القديم ان النمر يهرب من جمجمة
الانسان قال اظهورسفس ان عظم الانسان اذا علق علي من به حمى
الربع عظم نفعه واسنان الصبي اول ما يسقط يؤخذ قبل ان يقع
على الارض فيجعل في صحيفة فضة ويعلق علي النسا يمنع ان يحبلن ويلدن صنيعة ...
وان تجردت المراة الحايض واستلقت على ظهرها لم يقربها السباع
وان فعلت ذلك تلقا السحاب التي فيه البرد جازها البرد قال الاسكندر
تاخذ شيا من سرة مولود ذكر حين يقطع ويجعل تحت فص خاتم فضة
او ذهب فمن يلبسه لا يصيبه القولنج البتة وان اخذت خرقة حيضة

اول ما حاضت المراة فربطت علي رجل المنقرس برأ براق الجايع جدا نقرس
والعطشان مثل العقارب واكثر الهوام ايل قال في الطبيعيات انه نجم
كلي الايل ان يمسح به امن من مضرة الاسباع وقال من جلس على جلده
اذهب البواسير باذن الله عز وجل ارنب قال اركاغانيس في كتابه
في الادوا المزمنة ان قوما زعموا ان عرقوب الارنب البري اذا علق
على صاحب القولنج نفعه وفي كتاب الفلاحة الفارسية ان الارنب
يصير ذكورا من اناث في اناثهن ذكورا ويتوالدن علي ذلك وقال في كتاب
الحيوان القديم ان زبل الارنب يعلق على المراة فلا تحبل ما دام عليها لمنع الحمل
باذن الله تعالى افعى البلوطية قال جالينوس في كتابه في الترياق
الي قيصر انه يقال ان من قتل هذه الحية بطل منه حس الشم اصلا
الطري ان علق راس افعى في عنق من به خنازير ببريه قال اظهورسفس
ان دماغ الافاعي صلب كالحجر وان علق علي النسا منعهن ان يلدن والا
وان قلع نابه الايسر وعلق علي فخذ المراة منع ان يحبل وان علق علي
من يشتكي اسنانه نفع وان علق قلبه على من به حمى الربع قلعها وقال
جالينوس في الادوية المفردة انك ان اخذت خيوطا مصبوغة بالارجوان
البحري كثيرة وخنقت به الافعى واخذتها واحدا واحدا فلففت به عنق
صاحب الخوانيق كما يدور رايت العجب من نفعه له وكذلك في جميع
اورام الحلق والعنق الاسقنقور اذا علق علي الصبيان الذين يفزعون
في نومهم ويستيقظون ابراهم من ذلك البسام الابرص الاخضر قال اظهورسفس

بعد

ان صير حيا في خرقة وعلق على من به حمى مثلثة قلعها وان على المراة منع ان تسقط
وقلبه ان علق ايضا فعل ذلك ابن عرس قال اطهورسفس ان اخرج كعبه وهو حي
وعلق على المراة لم تحبل ما دام عليها فان حلته حبلت وان اخذ خصيته وشد
عليها في قطعة جلد بغل كان كذلك باذن الله تعالى اسفنج ان الني في شراب ممزوج
بماء ثم اخرج وعصر خرج منه ماء وان كان غير ممزوج لم يخرج منه شي قال الطبري
ان علق حجر الاسفنج في عنق الصبي يسعل سعالا شديدا اسكنه عنه . الاسرب
منه ينبت الحجر المسمى الماس وينبت الذهب وهذا صحيح وقال في الفلاحة الفارسية
ان في كتاب قسطس ان اتخذ منه طوق وطوق به الشجرة عند اصلها مع الارض
ولا يغبطه فانه لا يسقط ثمرتها ويزيد فيه فان شد منه صفيحة على البطن سكن الانعاظ
والاحتلام قال ذلك جالينوس في غير موضع من كتبه وخاصة في تدبير الاصحاء
ايل قال الطبري ذكرا صطفن ان قلب الايل يشق بلبيطة فربما وجد فيه عظم صغير
لحمي يجفف ويعلق على المصروع فيبرا وريث الايل وقرونه اذا دخن به طرد الهوام
قال الطبري يعلق في عنق من يحم بالليل خرزة من عنق الايل فانه يبرا اسطرك
قال ان علق الاسطرك الافريطي على المراة في حال ولادها لم يصبها وجع اعيس
قال ان اتخذت حلقة مثل الخاتم من قضيب اس طري وادخلت فيها خنصر
الرجل الذي في اربيته ورم سكنه اسقيل قال فيما الهم الله تعالى البهايم ان الذي
يخاف من الاسقيل دان وطيه مات قال والثعلب يتحصن منه ليلا باكلها
الكتمكت هو شي يشبه بيضة عصفور يشبه حجر في جوفه شي يتحرك هناك
وقد اجمع عليه انه نافع لعسر الولادة اذا علق به على فخذ المراة بنج قال اركاغانيس

عرسي الاصبع

سقوط الثمرة

للاحتلام

للصرع طرد الهوام

في كتابه في الادواء المزمنة ان قوما زعموا ان اصل البنج اذا علق على صاحب القولنج
نفعه بلسان ان دهن به الحديد اشتعل النار فيه البومة قال اذا ذبحت البومة
بقيت احدى عينيها مفتوحة والاخرى مغمضة يجعلان تحت خاتمين فان
لبس المغمض نام وان لبس المفتوح سهر بورق ان جعل في اناء وصب عليه
خل غلي من غير نار غليانا شديدا جدا بزر الكراث وجد في كتاب ينسب الى هرمس
الحكيم انك ان القيت بزر الكراث في الخل اذهب حموضته بندق في الفلاحة
الفارسية ان من كانت في يده بنادق لم يقربه عقرب وان علق على العضو الملدوغ
برا قال في كتاب الحيوان القديم انها يعرف السا الشديد ويؤذن الملهها بان ينام
ابدا على جنوبها الايمن ان وقع البرد والحية يدرع على قرن فيزرع علم يحصب وكانت
صغير الحب بلبل قال اطهورسفس ان اخذ لحم البلبل على الشرطان فجعل في قطعة
جلد ايل وشد على الذراع منع النوم ما دام معلقا على الانسان الى ان ينزع وينام
برد في الفلاحة لسولوبوس قال ان اخذ جلد ضبع او جلد تمساح او جلد
دب نطيف به حول القرية ثم علق على سطح دار لبيت لم يقع فيها البرد وان اخذ
سلحفاة اجامية ووضعها انسان معلق به على قفاها على يده وطاف بها حول الكرم
كله ثم وضعها وسط الكرم على ظهرها وهي حية ويحفر حولها حتى لا يقدر ان ينقلب
قال فاذا كان الموضع الذي تحت رجليها اعمق من عمره لم يقدر ان ينقلب لانه
لا يشاهدها شي فانه اذا فعل ذلك لم يقع البرد في ذلك الموضع البتة قال وقد
جربنا ذلك قال وان خرجت امراة مكشوفة وجعلت وجهها بحذا سحاب
البرد لم يقع البرد وهو علاج صحيح وكذلك اذا تجردت امراة حايض والمستلقية

عرسه

تلقاء البرد صرف عنها قال وان قد سير من جلد دلدل او جلد ضبع وشد على
اصل الكرم لم يقع عليه برد وان عمد الى افعى فشق بطنها من جنبها ثم رفعت
بحبال السحاب الذى فيه البرد ثم طيف بتلك الافعى حول او زرع ثم دفنت
في الموضع الذى يشق فيه بطنها سلم ذلك الموضع من البرد اجمع الامر
واى عمد الى مفاتيح ابواب كثيرة فشدت وعلقت فى موضع عالي صرف البرد
عن تلك القرية **بسد** قال الاسكندر ان علق البسد فى عنق المصروع نفعه وان
علق فى رجل المنقرس نفع **بلور** قال ثاوفرسطس في كتابه فى الحجارة انه يبدو
كالزجاج ويقبل الصبغ كمتلون الالوان ومن علقه فى راسه لم يرا فى منامه سوا
ولم يفزع **بيض** البيض وشب اذا طلى على خرقة قد غسلت بماء الملح وجففت
منع ان يحرقها النار قال ذلك فلسطانس **بقلة الحمقا** قال قلقيابس من وضعها
على فراشه لم ير حلما ولا مناما البتة **جراد** فى الفلاحة الفارسية قال اذا
اطلى الجراد امل قرية فكمنوا فى بيوتهم فلم يظهر منهم احد ولم ينظروا اليه
جاز بهم او يوخذ الخنافس ما قدروا عليه احيا فيعلقوا على الاشجار البالغة
جدا او يحرق الجراد فانه يموت الكثير منها بدخان ما احترق **جرد**
قال الطبري يعلق حصى الجرد على من وجع المثانة فانه ينفعه **جذع**
قال ليابوس الانطاكي في كتابه فى الاحجار انه ان لف الجذع بشعر المراة
ضربها الطلق وعلق عليها ولدت مكانها وان وضع الجذع قرب النفساء
دفع عنها وخفف جميع اوجاعها **جمست** قال ثاوفرسطس في كتابه في
الحجارة ان من شرب الخمر في اناء منه لم يسكر وينبغي ان يجرب بان يطرح

منه عادة قطع فى كاس قال وينفع من التفزع اذا لبس وان وضع تحت الراس
راى رؤيا حسنة عجيبة **ديك** في كتاب ينسب الى هرمس الحكيم ان فى طرفي
جناح الديك عظمين مثقوبين وفي نسخة اخرى متوسين قال ان علق
الايمن على صاحب الحمى الدايمة ابراه وان علق الايسر على صاحب الربع
ابراه قال ويعلقه الفرسان بارض فارس في المناطق وذلك انه يدفع
التعب قال والاسود نوع من الديك الابيض وفي الفلاحة التي لبولونيوس
وهي الرومية ان الديك ان اخذته جارية بكر عريانة منشورة الشعر فدارت بالموضع
الذى فيه حشيشة الايديبست منع الحشيشة واستراع الزرع منه **دب**
قال جالينوس في الترياق لقيصر ان الدبة يضع بضعة لحم لا صورة له البتة
ثم لا يزال يلحسه بلسانها حتى يتبين اعضاوه وقال اظهورسفس ان اخذ ناب
الدب وذلك به لثة الصبي سهل نبات اسنانه بلا وجع وفي كتاب ينسب الى
هرمس ان عيني الدب جميعا ان ربطا فى خرقة كتان على العضد الايسر
اذهب عنه حمى الربع **دلفين** وهي دابة تكون في البحر قال اظهورسفيس
ان علق اسنان الدلفين لم يفزعوا ولم يبكوا **دمن** خبرني رجل صدق
عن شيخ انهم اذا دسوا تحت ارجلهم اصابوا دمنا على ضلعهم وخبرني
غير واحد انه اذا دمن متعددة يسكن سعاله **دلب** فسطس وغيره ان الخفاش
يجر فراخه بورق الدلب لان ساير الحيوان يخافون من ورق الدلب ولا
يقربونه البتة ويفرون منه اين كان **هدهد** قال الطبري ان اخذ انسان
الهدهد وعلق عينه على عنق صاحب النسيان ذكره ما قد نسيه ويدخن

بريشة فيطرد الهوام وللمشرف على الجذام يعلق عليه عين الهدهد فلا يصيبه
ما دام عليه وللصداع يوضع جلد الهدهد على الراس يسكن **هليون** قال ان
علق اصل الهليون على الضرس قلعه بلا وجع قال قسطين في كتاب الفلاحة
انه ان نظر ناظر في اصل الهليون مهل لهلال الى الهندبا وحلف بالله القمران لا
ياكل هندبا ولا لحم فرس كل شهر حلف فيه من وجع الضرس **ورد** قال في الفلاحة
الفارسية ان احببت ان يتعطر بالورد سريعا تصب في اصله في الشتاء
كل يوم ماء حارا وان تثبت شجرته حمه الصيف وصيمه في اليوم مرتين
او وردت في بهرماه من السنا **وعل** من كتاب الحيوان قال للوعل ثقب في
قرنيه منه يتنفس ان سدّ مات **ورل** قال اظهورسفس ان علق قلب الورل
على المراة منع ان الحبل وان سلخ جلده واحرق وخلط مع دردي الزيت
وطلي على عضو يحتاج ان يقطع خدره **وزغ** قال جالينوس في كتاب الترياق
الى قيصر ان العقرب اذا رات الوزغ فلست من سماعها **زبد البحر**
قال سليمان ان علق على فخذ المراة اليمنى زبد البحر اسرعت الولادة مكانها
زمرد ان وقع عين الافعى على الزمرد انابق سال عيناه وقال ابن ماسويه
انه نافع لنفث الدم واسهاله اذا علق **زنجار** ان ذلك الرصاص المقلبي
بالزنجار البه نحاسه **زعفران** في الطبيعيات ان سام ابرص لا يدخل
بيتا فيه زعفران وقال الطبري ان سحق الزعفران وعجن واتخذ منه خرزة
لها عظم كالجوزة وعلق على المراة بعد الولادة اخرج المشيمة وكذلك ان
علق على اناث الاوراس **زيتونة** في الفلاحة الفارسية انه ان علق بعض

عسر ولاد

بعض عروق الشجر الزيتون على من لدغته العقرب برا **زق** قال بلنياس في الطبيعيات
انه ان علق في زوايا البيت زقاق منفوخة لم يسمع صوت المغني **حية**
قال ان ضربت الحية ضربة بقصبه مرضت مرضا شديدا يموت وان اعيدت
عليها برات وقال جالينوس في الترياق الى قيصر انه قيل ان الحيات التي لها انياب
اذا لحظتها الحامل اسقطت من ساعتها وقال ان الطعم الافعى الحسر سد مسالك
انيابها التي يخرج فيها السم فان نهش بالحيوان لم يضر وقال في كتاب الحيوان القديم
ان لحظت الحامل اسقطت وان لحظتها وهي تطلق يسرع ولادتها قال وقال
اظهورسفس ان اخذ قلب الحية المقرنه وعلق من به حمى مثلثة قلعه قال وسلخ
الحية اذا شد على ورك المراة اسرعت الولادة وليوخذ عنها اول ما يلد وانسان
جميع الحيات اذا قلعت وهي حية وقلعت على من به حمى الربع اذهبت عنه
ناب الحية اذا علق على من يوجعه اسنانه يسكن قال بلنياس ان
مدت الحية البيري من عينها لم ينهس **حنا** ان خضب احد رجليه بالحنا
اصبع وبوله مثل بول المحموم وهذا صحيح **حمار** قال في الطبيعيات ان
ربط حجر بذنب الحمار لم ينهق وان شد اذنه بخيط اوده من استه
لم ينهق واصبت في اختيارات جبنت انه وجد في السرزان حما يصار
الصرع بخاصية عجيبة انه ان اتخذ شبر من جلد جبهة الحمار ويلبس
السنة كلها فانه يحجب الصرع البتة وفي كتاب ينبسل الحيم ميس
انه ان اتخذ خاتم من حافر الحمار من يد اليمنى وليس المصروع لم يصرع
وفي الفلاحة الفارسية انه ان ركب ملسوغ العقرب حمارا وجعل وجهه

لوجع الاسنان

للصرع

٨١ للصرع ايضا

الى ذنبه صار الوجع فيه وان تقدم الملدوغ الى اذن الحمار فقال انى لدغت
ذهب وجعه قال في كتاب الفلاحة ان نهيق الحمار يضر بالكلب جدا لوح الاذن
قال اظهورسفس جلد الحمار اذا علق على الصبيان منع ان يفزعوا **خردون**
قال في كتاب الحيوان القديم ان من ادمن بشحم الخردون والتي تثب
على التمساح صاده وقلبه على ظهره ولم تحد **حمار البيت** هي الدويبة
التي لها ارجل كثيرة مستديرا اذا مشت قال اظهورسفس ان لفت في خرقة
وعلقت على من به حمى مثلثة قلعته ولم يترك لها اصلا **حجر** قال في
الفلاحة الرومية ان اخذت حجرا فيه ثقب لم يثقبه الناس فعلقته
في شجر مثمرة مما يسقط ثمرتها لا لعلة ظاهرة لم تسقط ثمرها **حجر**
يسمى الزقاق يدلكون به اصحاب الزق زقاقهم فوق الماء ولكثافه
ورزانة لا ينكر وقد رايت بالروم حجرا اشبه شئ بالنارجيل فيه
ثقب وعليه ليف وفي جوفه حجر يتحرك كما يتحرك لب النارجيلة في جوفها
قال ارسطاطاليس في كتاب الحيوان غير الناطق ان هذا الحجر ان
علقته على المراة سهل ولادها بلا وجع البتة قال ليابوس الانطاكي
في كتاب الحجارة ان شيئا يوجد في الذهب الاحمر كحب الخردل اذا كان
في الذهب لم ينطرق ولا يعمل في هذا الحجر المبرد ان علق على انسان
منع الصرع والفزع **وحجر** لونه وريحه مثل الورد ويفوح منه رايحة
الورد ان علق في رقبة المحموم ابراه **حلتيت** قال الطبري يعلق
في العنق حلتيت فينفع من الخوانيق قال جالينوس ينفع اللهاة

الوارمة تنزل ذلك في الادوية المفردة **حديد** قال ان علق برادة الحديد على من يغط
في النوم لم يغط **حماض** قال قسطن في الفلاحة ان صير بزر الحماض في خرقة
وعلق على عضد المراة اليسرى لم تحبل ما دام عليها **حب الملوك** قال الطبري
شجرة تشبه النخل ان اخذ منه اثنا عشر حبة والاثنان قايم قيا وان اخذوه جالس
اسهل **يتوع** نوع من اليتوع مدور الورد خبرني غير واحد انهم قطعوا اوراقه
واخذوا لبنه فانهم قطعوه الى اسفل امشاهم وان هم قطعوه الى فوق قياهم
ياقوت ابن ماسويه قال يقال انه يمنع جمود الدم اذا علق **كلب** قال
ذكر الكلب اذا يبس وعلق على الفخذ يكثر الجماع جدا في الطبيعيات قال
ان حمل انسان معه ناب الكلب لم ينبح عليه الكلاب وان اخذ الحجر الذي يعضه
الكلب حين يرمى فالقي في برج حمام طرد من اجمع فان القي في شراب
وشرب قوم تطاحوا من كتاب الحيوان القديم قال ناب الكلب اذا علق
على الانسان سكن وجع عضة الكلب قال ويخرج اسنان الصبي بلا وجع
قال اظهورسفس ان اخذ القراد من اذن الكلب اليسرى وعلق على صاحب
الحمى نفع من جميع الحميات الدايرة قال الطبري ان علق من شعر كلب
اسود شيء على المصروع برا قال اذا عض الكلب الكلب انسانا فزع من الماء
كزبرة قال اليهودي يعلق الكزبرة الرطبة على فخذ المراة العسر الولادة
فانها ولدت اخذ بسرعة قال الطبري مجرب ان يقلع اصل كزبرة قلعا رفيقا
ويعلق عروقها على فخذ المراة يسهل الولادة جدا **كيلج** قال في المايمر يعني
المقالات ان ورق الكيلج ان وضع على العضد الذي في جانب السن الوجع سكن

الوجع من ساعته عرانه بترح العضو كرنب في الفلاحة الفارسية انه يضعف
الكرنب اذا ذرع معه غيره وان بزره ان مكث اربع سنين ثم يزرع نبت
شلجم واذا ذرع بزر ذلك الشلجم نبت كرنب كرم من الفلاحة الفارسية
ان شق قضبان الكرم بعد ما يريد ان يدخل في الارض وقتب من
الليف الذي في وسطها من غير ان تخدش يكون ذلك بالالة التي يثقب بها
الاذن لم يكن لعنبه عجم البتة كوكب قال ان نظر انسان حين ينقض
الكوكب فيمسح يده على الثاليل يذهب البتة البطري قال ان رفع عينه
على سهيل مات لك حجر ابيض يسمى لكا ان اخذ منه وصر وصب
في جام او طست مستوي والقي فيه ويكون الخل غمره وضرب الجام قليلا
اقبل ثم يتحرك ويمر ابدا حتى ينتهي الى اسفل موضع هناك كبريت ان دخن
به الاترج سقط ثمره وان دخن به الورد الاحمر يبيض والكبريت يكثر بالبرق
كماة قالي الكماة يكثر في السنة التي يكثر بها الرعد كهربا قال اوفرسطس
في كتاب الاحجار انه ان علق على الحامل حفظ الجنين وان علق على حفظ الجنين
صاحب اليرقان نفع جدا وان سحق ولطخ به حرق النار نفع جدا وان
كاربا ان انعم سحقه ونفخ نحو السراج نفخ اشتعل منه نارا عظيمة لا يحرق نجمه ١١
شيئا مما يمر به مغناطيس قال سلمويه انه ينفع من النقرس في اليدين والرجلين
واذا امسك في اليد ينفع من الكزاز وقال ذلك ابا طمس لامدي فانه قال
انه ينفع من النقرس والكزاز قال الاسكندر ويروي ايضا ان للمغناطيس
والنافذية ان البستا ابرئنا وجع المفاصل قال سليمن ان امسكت المرأة لسهولة الولادة

التي تلد في يدها اليسرى ولدت بسرعة قال اليهودي قد صح ذلك ما الكافور
ان غمس فيه الحديد واشعل فيه النار اشتعل وان ضرب به الماء اخذ ريحا
ايضا ماء فراح قال في الطبيعيات ان اسخن الماء شديدا حتى يسمط ثم صب
على بدن دابة حتى انسمط شعره ثم خرج لون ذلك الشعر في ذلك الموضع مخالفا
للون الاول فراة قال في الفلاحة ان رفعت بحذاء سحاب البرد مرآة ذات
وجهين انحرف عنهم وكذلك قال الطبري ملوخية قال الطبري ان علق
اصله في العنق الذي فيه الخنازير في ذلك الجانب ابراه قال الطبري ان
علقت بحديد يعني الملوخيا وعلقت على المبطون ومن معدته ضعيفة
نفعته ماهودانه قال الاسكندر فيما حكى سلموى الطبيب انه ان قطف
ورقه الى فوق وشرب قيا وان قطف الى اسفل اسهل الماس من كتاب
موفوسطس في الحجارة قال الماس ينفع من المغص الشديد اذا علق على المغص وفساد المعدة
البطن ومن فساد المعدة ملح قال وللبابس اي شيء مالح يطرح في جوف
البردي او سمك ينشف ملوحته نسر قال الطهور سعنس ان علق عظم
فخذ النسر ان بعد من لحمه على من به وجع في فخذه اذهب الوجع وبرا وقال
الاسكندر ان اخذ عقب ساق النسر وعقد في عقب النقرس الايمن في الرجل
الايمن والايسر في الرجل الايسر ابرأ وليحفظ هذا المعالج به دائما
نحاس ان الخفابرة نحاس قد ستيت بعد الحادم تيس فثقب به شحم
الاذن لم يلتحم قال الاسكندر يتخذ خاتم نحاس فارسي ولا يكلم الصايغ
ابدا حتى منه ويجعل له فص وينقش عليه اسد ويكتب فوقه اسد وهلال

وينقش في جانب الهلال كوكب ويكون الخاتم بذهب ويجعل في الخنصر
فانه لا يصيب من لبسه الحصا في الكلى ولا وجع الخواصر والقولنج وقد جرب
اعم واستحسنه مرات كثيرة **نانخواه** قال جالينوس في المقالة الثالثة من كتاب
الاخلاط ان ادمن النظر الى النانخواه اصفر لونه **نمر** ان نهش انسانا
طلبه الفار ليبول عليه فاذا بالت عليه يعفن ومات فالناس لذلك
يحرسونه **سلحفاة** قال ان جعل من ظهرها مكبة ووضع على قدر لم يغل
وان دفنت في قرية ملقاه على ظهرها واخرجت قوائمها نحو السماء دفع
البرد عنها وان قطع رجلها اليمنى وعلق على الرجل المنقرس الايمن للايمن
والايسر للايسر دفع النقرس وفي كتاب فسطس انها دواء جيد
للنقرس يقطع رجليها وعلق على رجل المنقرس نحو ما ذكرنا قبل واذا
اشتكى اليدين لذلك برا **سرطان** في الفلاحة الفارسية قال ان علق رجل
سرطان في تميمة على احد لم يبرص له الخنازير ما دامت عليه وقال في حفظ خ
الفلاحة الرومية ان علق بالشجر المثمرة التي يسقط ثمرها من غير ريح
سرطانين او ثلثة لم يسقط ثمرها قال الطبري ان علق عين السرطان
اليمنى على عنق الصبي سهل خروج اسنانه ونفع من حمى الغب **سوسن**
قال الطبري ان علق اصل السوسن على من ينزف الدم حبسه **عروق**
ان كتب على حريرة صفراء بماء العروق وجففت لم يظهروا واذا وصل
الى حيث شئت غمس في ماء بارد منقعه خرجت الكتابة حمراء هذا
صحيح قد جربته **عفص** فقال انه ان شد على من يكثر خروج الدماميل

به عفصه في نكبته نفع ذلك قال ذلك الاسكندر **عنكبوت** قال ابن ماسويه في كتاب
الحميات انه ان اخذ العنكبوت التي تصيد الذباب تشد في خرقة وعلق في العضد
الايسر من به حمى بلغمية نفع وان دلك البدن بنسجه مع الزيت نفع قال
اظهورسفس ان جعل العنكبوت حيا في انبوب قصب وعلق على العضد اذهب
حمى متياروس البلغمية البتة وفي نسخة اخرى ان جعل في خرقة سواد
قال اظهورسفس ان شرب العنكبوت مع شراب صرف قبل حمى متيادروس بساعة
اذهب بها البتة وهذا مجرب تعلمته من هرمس الطبيب وان اخذ منه الذي
يسمى فنيد وهو الذي يصيد الذباب ورض وشدخ وطلى على خرقة كتان
واخذ باليد اليسرى فالصق على نقرة القفا اذهب حمى الربع والغب وهذا
ايضا مجرب تعلمته من برطيوس الطبيب قال الطبري يعلق من يحم بالليل
رجل العنكبوت اليسرى **عقرب** قال جالينوس في كتاب الترياق لبسي
قيصر ان العقرب اذا رات الوزغة يبست من ساعتها وقال في الفلاحة
النبطية انه ان طبخت العظاية بسمن البقر حتى يذوب فيه وقطر منه على لدغ
العقرب برا وقال ان غرزت حمة العقرب في بول رجل وامراة لم يزل سقيما
حتى ينزل تلك الشوكة وشوكة اليمانية البحرية تفعل ذلك **عظاية** قال اظهورسفس
ان شدت العظاية وهي حية في خرقة سوداء بخيط اسود وعلقت على من به
حمى مزمنة ابراته وان علق قلبها على امراة منعها ان تلد **عنز** قال الطبري
ذكر الاسكندر انه ان احبل العنز حتى يعطش ووضع بين يديها ثوب فانها
ربما رمت بدود صغار من انفها عند العطاس فيوخذ ثلثة او ما كان

منها

فيشد في جلد شاة سوداء ويعلق على المصروع فيبرأ **فأرة** وان اخذت
فارة فربطت في البيت هربت ساير الجرذان وان اخذ جرذ فاخصي
وخلي عنه عظم نفعه وقيل يأبر جرذان البيت ومن الطبيعيات الرومي
قال ان علقت راس الفارة في خرقة على من يصرع برأ **فوه** في اختيارات
حنين والكندي ان فوه الصبغ ان علقت على خصاه وارمة نفع نفعا
بينا وقال الطبري ان علق على من به صداع نفع نفعا عظيما وسكنه من ساعته
فجل قال في الفلاحة الفارسية ان شدخت قطعة فجل رطب ووضع
على ظهر عقرب اماتها **فرس** ان علق احد سن فرس على صبي يخرج
اسنانه خرجت بلا وجع وذلك في طبيعيات الرومية قال الطبري
ان دفن في اسكفة باب البيت حافر فرس او برذون لم يدخل الفار
ذلك البيت **فيل** قال اظهورسفس ان اخذت قطعة من العاج الثاب
نفسه لا غير وشد بخيط في خرقة سوداء وعلقت في البقر منع الوباء منها
والاجود ان يثقب قرون البقر ويجعل فيها من العاج فانه يمنع الوباء منهن
فاوانيا قال جالينوس في الادوية المفردة فقد امتحنت هذا محنة بالغة
فوجدته يمنع من الصرع اذا علق في عنق الصبيان الذين يصرعون وقال
في كتاب الطلسمات انه ان علق على المصروع برأ وان علق في عنق شاة
في قطيع الغنم لم يقع فيها الذئب ولم يفترسها لانه حرز لها **فوذنج**
قال فللماس ان سحق النوتنج الجبلي وجعل منه في قدح من برد صرفه
انعروجيس بشربه **صدف** في الميامير يقال انه ان اخذ الصدف المسمى حلياس

ومعا الصدف الصغار فصير في جلد وعلق في عضد الصبي خرج اسنانه
بلا وجع وقال الطبري ان اخرج ما في جوف الصدف وعلق على الصبي خرج
اسنانه بلا وجع يسيرا وعلى الساحل ضرب من الصدف مدور في جوفه حيوان
يشبه المسمى بيت الدود الذي يكون في المباقل وله غطا وعلى راسه
حجر ان اخذ ذلك الحجر والقي في الخل وجد ينتقل فيه من مكان الى مكان
قنه دهن القنة ان طلي به الحديد وقرب من النار اشتعل كما يشتعل
دهن البلسان **قرد** دم القرد اذا سقي منه انسان خرس **قثا**
في الفلاحة الفارسية انه ان اصاب صبي رضيع حمى حارة فالزم قثاء طوالا
احدهما عن يمينه والآخر عن يساره النهار كله اقلعت الحمى عنه واشتد
حمي القثا بين وحرارتهما **قمر** في الفلاحة الفارسية انه اذا نظرنا ظهر
عند حمل الهلال اول ما يرا الى القمر فحلف بالله القمر انه لا ياكل هندبا ولا لحم
فرس في كل شهر حلف بذلك سلم من وجع الضرس **قبور** قال الطبري
ان العيسون تجذب الورق **قنفذ** قال فللماس ان شدت قنفذ
البحري بخيط كتان وعلق في البيت روي منه مثل الكواكب **رخام**
قال اظهورسفس قد يوجد في حجارة الرخام دود متى اخذ منه اثنين
او ثلثة وشد منه في خرقة وعلق في عضد المراة منعها ان تحبل ما دام عليها
رتيلا قال اظهورسفس الرتيلا الاسود ان اخذ حيا وعلق على العضد
قبل دور الحمى الربع بساعة قلعها والناس ياخذونها ويبعدونها كذلك
رمان في الفلاحة الرومية قال ان عددت حبة رمانة من شجرة

فيجيع دما ما حاجة بذلك لعدد قال الطبري قشور شجرة الرمان يشرب
للحيات في البطن فان قشر من فوق الي اسفل اسهل وان قشر من اسفل
الي فوق قيا رخمه قال الطبري ان علق جلد مرارة الرخمة على العين
الرمدة ابرئها روبيان قال فلليابس ان طرحت ارجل الروبيان يابسة
في شراب وسقيته انسانا ابغض الشراب شبث قال اذا طرح الشبث
في الماء الكدر او النبيذ صفاه ورققه في الغاية في زمان يسير شبث قال
في كتاب الادوية الموجودة انه ان وضع الشبث تحت الوسادة
اذهب بالفزع والغطيط الكاين في النوم شلجم قال الطبري بزر
الشلجم يعلق على الرجل ينفع من وجع الارنبة شعير الشعير الهندي
اذا رش عليه وامسكه انسان في كفه احس بحركة فاذا امسك
ساعة وفتح وجده قد نبت وكذلك ان بل بالماء وترك قليلا نبت
شك شيء يوتي من خراسان من معادن الفضة يسمى شك وهو
نوعان ابيض واصفر دروان جعل في عجين مع قليل دسم وطرح
في بيت فاكل منه الفار مات ومات كذلك كل فارة تجد ريح
تلك الفارة مما ومن اجمع صحيح قد وقفت عليه وان لم يكن دسم وكانت
جوده احراه وقد يعمل ان وجع بعد ان يكون في عجين شمع ان اتخذ
اناء ودلي في ماء البحر دخله ماء عذب تيس قال ابن ماسويه في كتاب
الحميات ان مما جربه ان لحية التيس ان علق منها شيء في عنق
من به حمى الربع نفعه قال الاسكندر يوخذ شعره من لحية التيس فيعلق

في عنق المحموم بالربع فانه يبرأ تمساح قال في كتاب الحيوان انه ان اخذ اول
سن في حنك التمساح من الجانب الايسر فشد على من به حمى نافض او ما فيه
تركه مكانه تين قال ان اوقدت خشبة التين الرطب على النار قرحت خصيتا
صاحب النار ثعلب في كتاب ينسب الي هرمس انك ان علقت احدى
كلبتيه على الحاذ برأ الذي في العنق برأ وان علق انيابه على الصبيان الذين
يفزعون برئوا وان طلي مرارته على الذهب صار بلون النحاس قال ابن ماسويه
وان علق سنه الايسر على السن الذي تشتكي من الجانب الايسر ابراه قال
والايمن على الايمن خردل ان التقي الخردل في العصير منعه ان يغلي وبقي على
حاله يشرب دهرا خنزير قال ابن ماسويه في كتاب الحميات ان مما
جربه القدماء ان عظم الخنزير ان علق في رقبة صاحب حمى الربع في خرقة
نفع قال الطبري ان علق زبله في صوفة على امراة ينزف الدم بعد الولادة
مع ذلك خرقة قال في المقابلة للادواء انه ان وضع كاس على خرقة من
الخرق التي يكون في المحاح شرب بها خفاش قال في الطبيعيات الروحي
ان شد راس الخفاش في خرقة من يكثر النوم سهر وكذلك قال اظهورسيس
ان علق على انسان سهر وان علق عليه وقت الباه هيج الباه قال في الفلاحة
قسطس انه ان اخذ الخفاش احيا فعلق في مواضع في نخل مشرق طرد
الجراد عن تلك القرية خطاف قال في كتاب الحيوان القديم ان اردت
حجر اليرقان فضع فراخ الخطاف بالزعفران فانه يظن انه حدث بها يرقان
من شرفة حر البيت فيطير ويجيء بحجر اليرقان فيلقيه عليهن فخذه وعلقه

وقطع حيض

على صاحب اليرقان فانه يبرأ وقال الاسكندر انه يوجد في جوف فراخ الخطاطيف
او في اعشاشها حجران ابيض واحمر فلاحمر ان علق على من يفزع ابراه والابيض
اذا وضع على المصروع افاق وان علق عليه قبل ان يصرع لم يصرع قال
الاسكندر ان هذه الحجارة انما يوجد في اول بطن من بطون الخطاطيف
اول ما يجي والذي فيه الحصاة يكون ناحية المشرق دون غيره قال مجرب
انه يؤخذ طين عش الخطاف فيسحق بدهن الرازقي ويمرح به عانة
المراة ويحتقن بها فيسهل ولادتها **خرزة** اليرقان قال الطبري انها
صفراء معروفة يعلق على صاحب اليرقان فينتفع نفعا عظيما **خلينبيثا**
ضرب من اليتوع اذا لقط ورقه الى فوق واخذ كبنه قيا وان قطف
الى اسفل اسهل **خبز** قال فليناس ان طرح في التنور زيبق او رصاص
او برادة نحاس او قلنقد سقط الخبز كله في التنور قال جربت فصح
ذئب قال في الطبيعيات ان بالت المراة على بول الذئب لم تحبل
ابدا وقال اطهورسفس ان علق عين الذئب الايمن على الصبي منعه
الفزع وان علق زبل الذئب في جلد شاة قد افترسها ذئب على من به
القولنج في خاطرته اطلقه الطبيعيات الرومية قال جالينوس
لما جربت نفع بالتعلق جعلت له حقة فضة جعلته فيه من كتاب الحيوان
القديم قال من علق عليه ناب الذئب امن من الذئب ومن علق
عليه عين الضفدع امن الذئب قال اطهورسفس اسنان الذئب
وجلده يمنع الصبيان من الفزع للاطفال خاصة قال ويوجد في زبل الذئب

عظام قطاع فليجرد رأسه بسكين فاذا وجع الضرس خدش به حتى يدما
فانه يسكن وجعه من ساعته وقال ابن زين الطبري كان ابي ياخذ غلصمة
الذئب فيجففها عنده ويعلم على الطرق الذي يلي الرأس منه فاذا احتاج
اليها صب فيها ماء في حلق من به الخوانيق فيسيغ منه اليهودي قال ان شد
جلد الذئب على بطن من به القولنج اطلق وان ادمن صاحب القولنج
الملق يعني ادمن الجلوس عليه وقال الطبري اذا افترس الذئب دابة
بدكالدك ويزيد في سيره ونشاطه وان اخدش شاة طاب لحمها ولم يقع
فيها القردان وان طبخ لحمه اثر الذئب عرت قال والذئب يفزع من الاستقبال
وان وطيه غشي عليه وان نظر رجل الى الذئب قبل ان يقع عين الذئب استرخا الذئب
وان وقع عين الذئب على الرجل قبل ان يبدر الرجل ان يصيح وان دفن ذنبه في
قرية لم يدخلها ذئاب قال جالينوس ان زبل الذئب ان علق على فخذ
من به قولنج نفع قد جرب **ذباب** قال في الطبيعيات الرومي ان علقت
ذبابة حية على من يشتكي عينه نفعه وسكن وجعه **ذهب** ان طرح
طسوج ذهب على عشرة ارطال زيبق غاص فيه حتى يبلغ قعر الاناء وان
طرح في هذا الاناء شيء ماءه حديدا او غيره من الاجسام قام فوقه ولم ينزل
هذا صحيح وقد قيل ان ثقب شحمة الاذن بابرة ذهب لم يلتحم البتة
ويقال انه ان اتخذ منه ميل وادم ادخاله في العين حسن الناظر جدا
وقواه **ذراريح** قال الاسكندر زعم القدماء ان الذراريح اذا جعل في خرقة
حمراء وعلق في عنق الصبي الذي به حمى الربع ابراه البتة بخاصية فيه **ضبع**

قال في المقابلة للادواء ان غشي لانا٠ بجلد الضبعة العرجآ مثل سليم الكلب الماكل
منها قال ومن لا يعيش ولدها فليربط عليه اسنان الضبع بخيط من شعره
ويقال ان من علق من قطعة فرجها على نفسه كان محبوبًا الى الناس ومعنا
الكلام قد صار مثلا لعمومه ويقال انه ان وطي الضبع على الكلب والكلب على
السطح خر الكلب ساقطا الى الارض قال ينفع من النسيان ان يربط اسنان
الضبع في العضد او يوخذ المغار الضبع من رجلها اليسري فيجعل في خرقة
كتان ويعلق على العضد قال في الطبيعيات ان الضبع يكون سنة ذكر
وسنة انثى تحمل وتضع واذا خر الكلب في ليلة مقمرة فوطي ظله سقط فلم
يمنع ومن كان معه لسان الضبع لم يوذيه الكلاب ومن مسح شحم
الضبع امن من مضرة النمور ان فيلها لم لحاسة قال الطبري ان علق سن
الضبع اليمني وشي من شعره على المحزن الوجع يسكن **صفدع** قال الطهورسفس
ان اخذ الضفدع البري وترك يجف ثم اخذ عظامه وعلق من به حمى الربع
قلعه وان وضع على راس قدر يغلي يسكن غليانها قال الطبري ان حملت
المراة مرة ثم لم تحمل بعد ذلك فليأخذ ضفدعه ولتبزق في فيها ثم يسرحها
في الماء فانها تحبل قال الطبري ان قطع رجلي الضفدع جميعا وتيبس في الماء
وعلق ذلك الرجلين بعد ثلثة ايام على من به نقرس يبرئ باذنه قال بليناس
ان وضع سراج على نحيه وجعل في الذي فيه الضفادع لم يصحن بته
غراب الطبري قال يعلق زبل الغراب مصرورا في صرة في عنق الصبي
فانه ينفعه من السعال نفعا عجيبا **غار** قال بليناس في كتابه في الطبيعيات

تحمل

نقرس

سعال صبيان

انه ان اخذ ورقة واحدة من ورق الغار التي لم يسقط على الارض يوخذ من
الشجرة ويضعها خلف الاذن لم يسكر ولم يصرع من الشراب قال وان سقي
حب الغار في الشراب انسانا صار مجنونا فان اطعم بجلنجبين ذهب عنه من ساعته
والله اعلم بالصواب انه هو الحكيم العليم **باب العجايب الموجودة**
في البلدان وما لجالينوس وغيره من الرقي والسحر وغير ذلك **خبر الرعادة**
قال ابو بكر في النيل سمكة يقال لها الرعادة من مسها وجد خدرا في يده وكفه
وذراعه فان صبر ازداد ذلك حتى يرتعد يده وعضده ويضطرب ويخفق قلبه
ولا يقدر ان يمسكها بتة وهذا الفعل لها ما دامت حية وقد شاهد ذلك الناس
وشاهده من اثق به وهو صحيح وقال جالينوس ان القدماء قد قالوا
ان هذه السمكة ان وضعت على راس من به صداع شديد سكنه وقد وضع
الميت منها فلم يوثر شيا ويظن ان الحي يفعل ذلك لشدة ما لها قوة التخدير
قال وقرات وصار لي من غير موضع ان هذه السمكة اذا وقعت في شبكة
الصيادين خدرت يده وان اخذ قصبة فوضعت احد طرفيها
على هذه السمكة وامسك الطرف الاخر بيده خدرت يده **خبر التمساح** وفي النيل
ايضا حيوان يقال له التمساح وهو الورل الا انه يعظم في الماء جدا وخبرني
من شاهده انه قد يكون منها ما طوله ثلثة اذرع الى ستين ذراعا وهي الحيوان
تختطف وتفترس كلما دنى من الشط نفت وقعة عجيبة ويأكل الناس
خاصة وساير الحيوان وهي كثيرة مفرطة الكثرة في بلد من بلدان مصر
يقال له الاشمون لا يقدر احد يدنو من الشط بتة ولا ماشية ولا سبع ولا غير

خبر شرب حب الغار

ذلك

الا احتطوها وانه يرصد ذلك وبحذا هذا الموضع من الجانب الآخر قرية
يقال لها انصا لا يغرّ بها تمساح بتة والناس بها منه آمنون فان وقع منها
في ذلك الموضع ايام المد تمساح بقي منقلبا على ظهره لا يملك لنفسه شيا واجتمع
الصبيان عليه يغطونه في الماء ويلعبون به حتى اذا جاز هذه القرية عاد
ضاريا على ما لم يزل عليه وكذلك الحال في فسطاط مصر من فوق الفسطاط
باميال الى اسفل منه باميال نحو بحشرة فانها بين هذين الموضعين لا تمر به
الا منقلبة على ظهورها كالحال في الذي خبرنا خبر كنيسة الزيت
في قرية يقال بدوسايه القرا من ارض مصر كنيسة للروم فيها بيت ينزل
اليه على نيف وعشرين مرقاة هناك سرير تحت السرير رجل ميت
مشدود في نطع ومعه صبي في نطع ايضا وفوق السرير ثور رخام
عظيم في جوفه باطية زجاج وفي جوف هذه الباطية فتيلة نحاس محرقة
تحمل القيم بامر الكنيسة في جوف فتيلة النحاس فتيلة كتان ويصب
فيها زيتا ويشعله فلا يثبت ان يمتلي باطية الزجاج من الزيت
حتى يفيض ذلك الى الثور الرخام فياخذ قيم الكنيسة من ذلك الزيت
الذي يفيض دايما فيسرج جميع قناديل تلك الكنيسة ويبيع منه ما ينفق
على نفسه وعلى قوام تلك الكنيسة ورهبانها وقد صار الى هذا الموضع رجل
اتهم به حتى ينظر الى ذلك ورفع الباطية عن الثور واهرق الزيت
جميعا ثم اعادها جميعا الا الزيت فاعاد فتيلة وصب زيتا من عنده
واشعله فلم يلبث ان افاض الزيت الى باطية الزجاج ثم فاض منه

الى الثور الرخام فاذا اخرج ذلك الميت من تحت السرير انطفت تلك النار
ولم يفض الزيت وذكر اهل هذه القرية لهذا الرجل ان الصبي الميت اذا
لمست المراة حبلى فحملته في حجرها تحرك ولدها ان كان حبلى دايما
وان لم يجد حركة علمت انه ليس بها حبلى والله اعلم قصة الحوض المسمى الطاهر
وشاهد هذا الرجل حوضا منقورا في حجر عظيم يسيل منه ماء من عين في
اصل جبل بهذه الارض يلزم كنيسة يسيل ذلك سيلا دايما فايحا باطيب الريح
ان مسه جنب او حايض انقطع من ساعته السيلان ونتن ما قد حصل
في الحوض حتى يعرف الناس ذلك فينظفوه ويفيضوا ما فيه ويغسلونه فيعود
يجري على المكان على حالة الاولى قصة جبل توقير وخبرني هذا الرجل وغيره
ان بهذه الارض جبل يقال له جبل توقير وان في اعلاه ثقب وانه يجتمع في
كل سنة في يوم بعينه الى ذلك الجبل طير كثيرة يقال للواحد منها توقير فلا يزال
دايبا يدخل راسها الواحد بعد الواحد في ذلك الثقب من الجبل حتى يعلق
منها واحدا لا يمكنه اخراج راسه فاذا كان ذلك انصرفن جميعا ثم عدن في ذلك
اليوم من السنة المقبلة وان الناس لم يزالوا يشاهدون ذلك كذلك
قصة المصيدة وخبرني ان في بعض هذه الارض مكان في النيل يجتمع اليه
في يوم ما بعينه من ايام السنة السمك ويخرج اليه اهل ذلك البلد يصيدونها
بايديهم لا ينفر عنهم البتة ولا يحمى عن الاحد حتى ان الرجل لياخذ منها
حاجته من الف رطل الى ما شاء فاذا غابت الشمس في ذلك اليوم
لم يقدر على واحدة بتة الى اليوم بعينه من السنة المقبلة ثم يكون الحال كما كا

قصة مدينة الحجر وفى هذه الارض مدينة كل ما فيها حجر حتى ان فيها
كل ما يكون فى دور الناس من آلة وآنية صخر كلها وحتى ان فيه معلم
حجارة وبين يديه صبيان حجارة وفيها سباع وسنانير حجارة كلها
وانها عظيمة الأمر في السعة والكثرة وكذلك البيوت والمنازل والاشجار
والنخيل حجر كله وان ذلك شئ راجع نقرا بتينا لا يشك فيه العاقل
اذ نقر مان ذلك فيه قصة الاسطوانة التي تتحرك وخبرني رجل صدوق
شاهد بارض مصر اسطوانة رخام ارتفاعها سبعة عشر ذراعاً وعرضها
ذراعين تتحرك دايما لا يفتر حركته في الجهات يعني ان يميل حتى اذا مال
في جهة فادخل زجاج في اصله في الجهة المخالفة سمع تكسيره للزجاج
اذا عاد تمال الى الناحية التي فيها الزجاج وانه يكفا دايما على هذا
الخبر الناج ان جعلت صورة على شبه ومعه تريد بين حجرتين
اعليها فرس او غيرها من المواشي وفى الناس ايضا خرج الولد شبهه
خبر الشجرة التي لا يحمل يقال ان حيدا نيسان ذراعه وشمر ثيابه وحمل فاسا
او منجلا ودنى اليها ليقطعها فاذا قرب من ذلك اي آيت فمنعه
وضمن انها تطعم اطعمت وقد رايت انا هذا قد كان مرة ولم يتلع
الامر فيه الى ان ياكل الاطعمة المضرية ضربنا خبر الرؤيا قال جالينوس
في المقالة الثانية من كتاب الاخلاط التجربة تشهد على ان من الرؤيا
منه ما يكون من عند الله يكون بها تقدمة المعرفة وان كان بعض فلاسفتنا
لا يقرون بذلك قال ورأي رجل كان احد رجليه صارت حجرا فلم يلبث

الا قليلاً حتى جفت رجله تلك بعينها قصة حجارة المطر يقال ان في بلاد الترك
عقبة جبل ما بين الجرح والبحال اذا مر بها جيش او رعاة شدوا على ارجل
دوابهم صوفاً كثيرا ودفعوا في السير لان تلك الحجارة اذا اصطكت بعضها
ببعض ثار ضباب مظلم حدا ما نعا من السير ومطر جوه فهذا صحيح قد
خبرني به غير واحد وقد خبرت ان هذه الحجارة تجلب المطر وقد ذكر
هذا الحديث في سير المعتصم ذكرا تاماً في الرقى قال الاسكندر قال جالينوس
في كتاب الذي يسمى باليونانية فاموسيروس كنت اري ان الرقى خرافات
العجايز فلما طال عمري علمت ان منها حق فاني رايت رجلاً لدغته عقرب
فرقى فبرا وآخر ابتلع عظماً فنشب في حلقه ورقى فبرا قال الاسكندر فانا
اخبر بما رايت وجربت وهو الخاتم الذي من نحاس في وجع القولنج
لعسر الولادة قال اليهودي وغيره كثير من الناس اجمعوا عليه انه
صاح بالمراة التي تطلق جارية عذراء باسمها فقالت يا فلانة انا جارية
عذراء قد ولدت وانت لم تلدين ولدت مكانها اخر في مثله قال
ان كتبت هذه الصورة على ظهر البعير وجلست فوقه ولدت بسرعة

٤	٣	٢
٣	٢	٤

وهي هذه الصورة واثبت علاماته لئلا
يقع فيه غلط تبدأ فتكتب في البيت الاول
الفوقاني مما يلي اليمين اثنين ثم ثلثه ثم اربعة وفي البيوت السفلي تبداء
فتكتب آخر البيوت ثم اثنين في الذي يليه ثم اربعة لعسر الولادة ايضا

٦٦٢٧٦٦ ايخ

[illegible]

وحدثني غير واحد انه قد اطاك تجربته مرةً بعد مرةٍ تكتب هذه الصورة
على خزفتين لم يمسهما ماءٌ وتريهما المرأة فاذا نظرت اليه نعما يضع كل
واحدة منهما تحت احد رجليها فانها تلد مكانها باذن الله تعالي

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

ينبغي في هذا العدد كيف في الطول والعرض
خمسة عشر ابدا هذا آخر الكتاب والحمد لله
رب العالمين وصلواته على رسوله
محمد وآله الطاهرين اجمعين ٢

لوضع الحمل عن الشيخ الرئيس حتى يسهل الله تعالى

خذ هذا الطلسم وشد على فخذيها اللهكسمحماسد طحملد هعمحلمهلماع

ک و ک و ه

واز بهر باريدن باران اين شكل را همچنان بر سفال نو نويسند و بر شكم
خرچنگ نهد و او را بغفا باز خوابانند تا بر نگيرند بپوسته مي بارد

٤	١٤	١٥	١
٩	٧	٦	١٢
٥	١١	١٠	٨
١٦	٢	٣	١٣

قوله وان شئت شاهدا على ان العالم بيزل منزلة الجاهل فتمسك بكلام رب العزة ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة
من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون فقد نفى العلم عن اهل الكتاب بعد اثباته لهم وأعترض عليه بان متعلق
العلم المثبت جملة لمن اشتراه ومتعلق العلم المنفي جملة لبئس ما شروا به فلم يتواردا لاثبات والنفي على علم واحد حتى يكون من
التنزيل واجيب عنه بان مؤدى مضمون المشترى رداءته وعدم تعلق النفع به في الآخرة وقد نفي علمهم به وهو مضمون
الاولى التي اثبت لهم العلم بها فكان معلوما لهم وانما لم يكن نفيه عنهم لان مضمونها كون اختيار كتاب السحر على كتاب الله
سببا لانتفاء الخلاق الاخروي بالكلية ولا يلزم من ذلك للمشتري الا كونه غير منتفع به في الآخرة فيحتمل ان يكون مذموما في حد
ذاته كالكتاب المشترى ولا نورد عليه ان مضمون الاولى عام لانه عدم تعلق النفع به فقط ومؤدى الثانية خاص لانه الرداءة
مع عدم تعلق النفع به فيجوز ان يكون العام معلوما والخاص مجهولا فلا يكون من التنزيل ولا يمكن الجواب عنه بما قلنا
وقال الخطابي من ان مضمون الاولى هو سببية كتمان الكلي وهي غاية الرداءة فلم يكن عاما من الثانية للتلازم حال الاشتراء لا المشترى
ومؤدى الثانية هو رداءة المشترى بل الجواب ما قال الشريف المحقق من ان عدم تعلق النفع به مع انهم باعوا به حظوظ
انفسهم كما يقتضي كونه سببا مذموما وكذا اوردت عليه من ان السائل انما يدعي العدم في نفس مضمون الاولى لولا
يدفعه التخصيص بضم شيء غير منفهم منها بل من الثانية محمد توضيح بان الكلام ليس في علمنا بل في علم اهل الكتاب وهو نفس المستفاد
من الآية بل هم كانوا عالمين عند علمهم باحباط الاشتراء بان مشتراهم هذا ليس المنتفع به في الآخرة مع بيعهم به حظوظ انفسهم
وظان العلم بيبع حظوط النفس على لا ينتفع به في الآخرة يستلزم العلم برداءة المشترى ومن مر في كلام المحقق عن ظاهر الفرع
هي وحمله على الباطل المطلق فلم يكشف المقام ولم يلخص المرام ولم يخلصه من الاوهام فحق ان يقال في حق هذا الكلام
ويحكي بعض من اهل جوابا باستفادات طيبا فاقاعينا لدفع دفعها السائل ثم ان ههنا بحثا لطيفا تواردا
على بعض الاخوان من اذكياء الزمان وهو ان العلم برداءة شيء من حيث انه غير منتفع به في الآخرة وبيع به حظوظ الدنيا
لا يوجب العلم برداءته من حيث ذاته وهو المفهوم من الجملة الثانية وقول الشريف كان في كونه سببا مذموما لا يكفي
في دفع السؤال ولا يخفى على المنصف عن الجدال

الحمد لله المجيب المعين والصلوة على رسوله المجتبى الامين محمد المبعوث بالكتاب الكريم المبين
والموصل فيما جاء به الى اليقين وآله وصحبه صحب الهدى اجمعين **وبعد**
فهذا ملخص للخاطر الفاتر عند مطالعة بعض من الدفاتر كتبته لبعض من الاركان ليكون
سببا للتذكر بعد النسيان في زاوية الخمول والهجران او باعثا للامتحان بالاقران
لا بالصبيان والولدان والله الهادي الى سبيل الرشاد وطريق السداد
انه الموفق والمعين وهو والفتح المبين **قال** المصنف رحمه الله
الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني اه **اقول** قوله لما اراد
ضبط التراكيب التي هي موضوع علم المعاني الى قوله احتاج الى تمهيد ذكر الاصل
والذي سنح للخاطر الفاتر هو ان الغرض من هذا التمهيد تمهيد العذر لايراد ضبط
المعاقد في هذين الفنين دون سائر علمها سيما الذي اشترك بهما في ذات الموضوع
كالنحو مثلا ولهذا لم يفصل جواب الشبهة بل احاله الى الاستيضاح مما يجي مع ان
ان المناسب عكس ذلك لئلا يطول الفاصلة بين المبني وما بني عليه وحاصله
ما مهد هو ان الحال قد يقتضي المعاني المعادة للتراكيب بدلالة مفردات والفاظ
كيف كانت وتاليف يخرج المفردات عن حكم التعديد فقط وقد يقتضي المعاني المعا ن
التراكيب لا بما ذكر بل بازيد منه فتحري في كل منهما الخطاء وليس المعاني الا وسيلة الى الاحتراز
عن الخطاء في الكل فعلم ان المعاني معرفة لخواص المفادات بالازيد اعني المفادات بالكيفيات
وخصوصيات السياقات من الذكر والترك والتعريف والتنكير والتقديم والتاخير ونحوها
ثم لا يخفى ان التعرض لها موقوف على التعرض للتراكيب لان التعرض للمفاد من حيث
هو مفاد لا يمكن الا بالتعرض للمفيد وما لم يكن افادة المفيد اياها بمحض الوضع كما في ما يبحث عنه
في النحو لم يكف التعرض له على سبيل الانتشار اعني تعرض المفردات من غير تعرض للسياقات
كما في النحو يشهد بما قلنا قول المصنف فيجب المصير الى ايرادها تحت الضبط حيث

جعل

جعله نتيجة للمقدمة الممهدة هذا وهذا هو الذي ساقه الى ايراد العلمين في قسم واحد
دون النحو مع اشتراكه بهما عنده في ذات الموضوع **قال** صاحب المفتاح
وان شئت على ان العالم ينزل منزلة الكامل فتمسك بكلام رب العزة ولقد علموا
لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق الآية فقد نفى الثابت بما فسر ثم قال
في لبئس ما لا شك ان عموم تعلق النفع به في الاخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم
كاف في كونه شيئا مذموما فلا يتجه ان تعالى اه **اقول** المستفاد من الآية
ليس عموم تعلق النفع به حتى يكون كالمباح بل عموم تعلق نفع ما لمن اشتراه بل كون
الاشتراء علة لانتفاء النفع في الاخرة بالكلية بناء على ان تعليق الحكم بالوصف يدل
على عليته والظاهر ان المباح لا يكون كذلك وانه كاف في كونه شيئا مذموما بلا لزوم
شي غير مفهوم من تكرار الجملة اعني بيعهم به حظوظ انفسهم فانه انما يعلم من قوله لبئس
ما شروا به انفسهم لا من السابق مع ان مقتضى تقبيح حالهم هو هذا المعنى لان القبا حة
حة يكون اشد واقوى اذ يحتمل ان يوجد امر مباح يبيع به حظوظ انفسهم ولا يترتب
عليها النفع في الاخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بنجح فانه ليس من قباحة في تكرار الدرجة
كما لا يخفى والمفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة فلم يكن مودى الثانية
عين مودى الاولى **قوله** اعلم ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي يحصل
بمجرد تاليف اخراجها عن حكم التعديد والفاظ كيف كانت وغرض النحوي مقصور
على بيان افادته وهو باحث عن التركيب من حيث افادته هذا المعنى وان كان
كل تركيب لا بد مع افادته عن افادة معنى آخر زائد على ما يحصل من اي لفظ كان
حاصل من خصوصية كل لفظ والمعاني باحث عن التراكيب من حيث افادتها
ما يزيد عليه ويختص بخصوصية كل تركيب والحاصل انه ما من شي الا ويمكن التعبير عنه تركيب م
بالفاظ مختلفة فما يوجد في ضمن الجميع من افادة المعنى العام التركيبي منظور النحو وما يوجد

في ضمن واحد منها من المعاني الخاصة بكل تركيب منظور المعاني ويدل على ما قلنا قول سعد الملة والدين في شرح المفتاح والتلخيص فليستنبط منهما قوله الفاضل لانهم ارادوا بالزائد على اصل المراد المعنى الزائد على المعنى الوضعي للملفوظ الذي عبر به عن المقصود الخ محل تامل ونظر كما ظهر مما سبق والحاصل ان ما ذكره في رد الجواب عن الاعتراض على كون بيان القرب والبعد والتوسط من المعاني على تقدير دخولها في معاني اسماء الاشارات والتعاليق بالجواب المذكور ثانيا والرضاء والالتزام بكون اكثر المباحث المذكورة بحثا لغويا وتوطئة لما بل هذا الذي مما لا يليق بشانه الشريف ولا يرضى به المصنف والله اعلم

قال المصنف رحمه الله اما ترى الخ الاول اه قال الشارح الشريف اوجب عنه بان الماخوذ في حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اه اقول يمكن دفعه عن المصنف بانه قد بين فيما سبق بديهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال ويصدقون ابدا في مقام التصديق آه وبنى عليها بديهة الخبر ثم ان التنزل عن دعوى بها بداهة صدق الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق المتكلم فبقي على بداهته فلم يحتج الى التعريف فلما عرف صاحب التعريف الصدق والكذب وجب ان يحملا على صفة الخبر بناء على توقف معرفتهما على معرفة الخبر لكونهما من الاعراض الذاتية له مع انه لا يتم ثم ان هاهنا شيئين يرى من احدهما انه لو قال مطابقة الخبر يلزم الدور ومن الاخرى انه لو قال صفة الخبر يتوهم الدور ولا يلزم فتدبر فيه قال المصنف

فاما السبب في كون الخبر محتملا للصدق والكذب فهو امكان تحقق ذكر الحكم مع كل واحد منهما من حيث انه حكم مخبر اقول اه الظاهر ان هذا اشارة الى جواب سؤال مشهور وهو ان الخبر اذا كان صادقا لا يحتمل الكذب وبالعكس فكيف يحتمل الشيء الواحد النقيضين وايضا كلام الصادق لا يحتمل الكذب اشار الى جواب الاول بقوله مع كل واحد منهما اي بدلا عن الآخر بطريق الاجتماع والى جواب الثاني بقوله من حيث انه حكم مخبر اي مع قطع النظر بطريق في

على خصوصيته واما ما حمله الشارح عليه فيه تكلف اما اولا فلانه لا بد ان يراد بالخبر الحكم وان يكون الاحتمال المذكور في تعريف الخبر الاحتمال الذهني وهو ليس بظاهر والظاهر ان فائدة ما حملناه اولى والتعرض اليها اكثر في الكتب بخلاف ما حمله الشارح لكن في عبارة لفظ السبب نوع نبوة والامر فيه سهل وان الشارح قد وجه قول المصنف ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى استحسان آه بان حكمنا بكون الخبر مفيدا اه مع انه لا احتياج اليه بل مراد المصنف هاهنا هو ان مرجع اتصاف الخبر الصادر عن المتكلم بالافادة الى اتصاف ما يصل منه الى المخاطب بالاستحسان بان يكون المخاطب غير عالم بالحكم قبله فرجوع بالحقيقة الى خلو المخاطب عنه اذ لو لم يخل لم يفد الاستحسان فلم يفد اي راجع اليه افاده قال المصنف في اوائل القانون الاول اما الاعتبار الراجع الى المسند اليه فكونه محذوفا واما الاعتبار الراجع الى المسند فكونه متروكا وقال الشارح سعد الملة والدين في ذكر الحذف في المسند اليه والترك في المسند اشعار بانه اي المسند اليه الركن الاعظم حتى كانه ذكر ثم حذف بخلاف المسند فانه يترك ولم يذكره الشارح الشريف لم يلتفت اليه وحمله الى التفنن قال ولذكر قال فيما سبق او من كونه مطلق بترك المسند اليه اقول اختيار عبارة النكتة مخصوصة مقصوصة بها في موضع لا يوجب لا يوجب اختيارها في موضع آخر ولا يدل عدم اختيارها في موضع على انعدام القصد بها الى تلك النكتة في محل يناسبه ونظيره ما وقع في الحديث من قوله عم ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن قال بعض الافاضل العلماء انما قال الرحمن دون الله او نحوه ايذانا بان تقليبه القلوب على صيغة الرحمة منه مع انه قد وقع في حديث آخر اصابع الله قال المصنف واما الحالة التي تقتضي كونه موصولا فهي متى صح احضاره في ذهن السامع بواسطة ذكر جملة معلومة الانتساب الى مشار اليه واتصل باحضاره بهذا الوجه غرض مثل ان لا يكون له منه امر معلوم سواه وقال واما الحالة التي تقتضي كونه اسم اشارة فهي متى صح احضاره

في ذهن السامع بواسطة الاشارة اليه حسا واتصل لذكر داع مثل ان لا يكون للمتكلم او للسامع
طريق اليه سواها **اقول** انما ذكر المص فيهما ولم يذكر في غيرهما بل جعل ما جعله مرجحا
فيهما عين الحالة المقتضية لتعريف الاضافة حيث قال اما الحالة التي تقتضي التعريف بالاضافة
فهي متى لم يكن للمتكلم احضاره في ذهن السامع طريق سواه لغايته ومن ان المتكلم قد يحتاج
بعد العلم بالوضع في صحة اطلاق الاسم على ما يطلق عليه الى شيء غيره فالحالة المقتضية ههنا
مركبة من مصحح ومرجح كما في الموصول واسم الاشارة وانه يحتاج في الاول بعد العلم بالوضع الى
ان يعلم بكونه منسوبا اليه بجملة مخصوصة ليصح احضاره بذكرها وفي الثاني يحتاج الى كونه
محسوسا مشاهدا له وللمخاطب ايضا حتى لو كان احدهما فاقد البصر لم يكن على حقيقته وقد لا يحتاج
الى شيء آخر بل يكفي في صحة الاطلاق مجرد العلم بالوضع كما فيما عداهما فالحالة المقتضية فيه من مرجح
فقط ولا حاجة الى المصحح سواء كان الوضع والموضوع له خاصين كالعلم او كان الوضع عاما
والموضوع له خاصا كما في المضمر فعلى ما ذكره الشريف لا بد في المصحح والمرجح وفي كل حال لكنه
قد لا يفصلهما لعدم المرجح كما في المضمر والعلم وقد يفصلهما كما في الموصول واسم الاشارة
محل نظر وتامل لان فيه التزام مؤنة المصححة في جميع ما لم يذكر المص فيه والظاهر ان الكلام من الشارح
الى ما اشرنا اليه مما امتاز به الموصول واسم الاشارة على ساير الطرق واحتاج الى بيان
علة لتفصيلها فيهما وترك تفصيلها في غيرهما مع ما بين العلتين المذكورتين احديهما في الكتاب
والاخرى في الحاشية من نوع مخالفة ظاهرة يحتاج تلفيقها الى تعسف لان المفهوم من الاول هو
ان علة ترك التفصيل في غيرهما قلة المرجح والمفهوم من الثاني عدم كون احدهما معنى محصلا
مغايرا للاول وفيما حملنا عليه كلام المص منه وجه على ذكر كل لا يقال لا شك ان الرجحان
مسبوق بالامكان فعدم ما يحتاج اليه فيما عدا الموصول واسم الاشارة بعد العلم بالوضع الى شيء
لا يقتضي ان لا يكون هناك مصحح غايته ان لا يكون غير المصحح المعتبر فيها لانا نقول لما ثبت انعدام
ما يحتاج اليه فيه بعد العلم بالوضع تعين ان المصحح اما نفس الوضع او العلم به ولا ريب ان الكلام

في

في علم البلاغة انما هو بالنظر الى العالم بالوضع واللغة فحينئذ لم يحتج الى شيء آخر بعد لم يعتبر له مصحح بل
لم يصح اعتباره كما لا يعتبر الامكان في العلة بعد ما انه اعتبر في جانب المعلول **قال** المصنف
في الفرق بين طلب الاستفهام وطلب الامر والنهي ان الاول طلب نقش في الذهن لما هو في
الخارج والاخر طلب مطابقة في الخارج للنقش الذهني واعترض عليه بنحو اعلم الانسان وكونه
قائما فانه طلب نقش مع انه امر اجاب عنه الفاضل سعد الملة ره بان المطلوب في الاستفهام
ان يوجد الشيء في ذهنك وجودا غير اصيل وبنحو اعلم ان يوجد الشيء في ذهن المخاطب وجودا
اصيلا ورد الفاضل الشريف بان العلم بالشيء اما وجود اصيل له او غير اصيل بلا فرق
بين علم المتكلم والمخاطب ثم قال فان قلت تصور البخل يقتضي الاتصاف بالتصور لا بالبخل
لان الموجود اصيلا هو التصور لا البخل قلت تصور الشيء وجود ظلي له كما ان قيام الشيء
بالنفس في وجوده العيني يقتضي اتصافها بعينه كالبخل القائم به كذلك قيامه بها في وجوده الظلي
يقتضي اتصافها بظله وقد يكون للظل ظل كما في العلم بالشيء فيقتضي اتصاف من قام به بظل — بالعلم به
الظل لا بالظل ولا بالعين وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا
اصيلا انتهى كلامه اقول المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون الوجود الظلي وجودا اصيلا للشيء
اصلا لا للظل ولا لذي الظل والثاني مسلم وفي الاول نظر اذ لا يمتنع العقل من ان يكون
مفهوم الانسان الحاصل في الذهن مثلا فردا جزئيا من افراد العلم والصورة والكيف
بان يشترك عنه مع ابناء نوعه او جنسه كصورة الفرس والبقر والسواد والبياض من
المفهومات ويكون وجوده وجودا اصيلا لها كوجود زيد بالقياس الى ذاتياته ويكون وجودا
ظليا لماهية الانسان اذ لا يصدق عليه اثر الانسان بل اثر العلم والكيف والعرض فان الاثر
العام للاعراض ان يجعل موضوعها متصفا بها ويؤيده ما نقل في الشفاء من ان المعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه يقاس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة متشخصة في نفس جزئية

فلي احد اشئ من العلوم والتصورات فكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا ومع ذلك تخالف لما حققه في بحث
الوجود الذهني في حل شبهة منكريه لان حاصل الشبهة انه لو كان للاشياء وجود ذهني
لزم ان يكون للاعراض وجودان ووجود العرض علة لاتصاف المحل به فلو كان موجودا
في الذهن لزم ان يكون وجوده علة لاتصاف الذهن به كما يكون علة الاتصاف محله به في الخارج
فيلزم كونه حارا باردا مستقيما معوجا وخلاصة الجواب انا وان اثبتنا له وجودين
لكن لا نقول كل واحد منهما علة للاتصاف بل نقول علة الاتصاف هو الوجود الخارجي فان
المفهوم من هذا الكلام ان علية الاتصاف من جانب الصفة ليست الا للوجود العيني
للاعراض ولو لم يكن لمرتبة من مراتب الظل وجود اصيل لزم اما ان لا يتصف الذهن به
وهو بينا في ما ذكره هنا ولا يختص عليه الاتصاف بالوجود العيني وهو بيان في ما ذكره
في الوجود الذهني اذ لا يخفى انها ليست من الامور الاعتبارية ولوازم الماهية التي لا
علية للاتصاف من جانبها بل من جانب الموصوف وبما قررنا ظهر ان مادة شبهة المنكرين
من مقولة الاعراض لان كون وجود الصفة علة للاتصاف انما يتحقق فيها واما الامور
الاعتبارية ولوازم الماهية فلا دخل لها في الاتصاف بها بل من جانب الموصوف
فقط وسلافات اشارة هناك وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة ههنا
فلا يلتفت الى ما يقال من ان هذا الجواب ليس بحاسم لمادة الاشكال اذ لو تشبث المعترض
بلوازم الماهية او الامور الاعتبارية لم يمكن ان يقال ان لها وجودان وعلة الاتصاف
هو الوجود الخارجي اذ لا وجود لها في الخارج ولا احتياج في دفعه الى ما قيل لجواز ان يكون
للشئ وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ الاثار والاخر يكون وهو الخارجي
في ترتب الاثار كما قرر صاحب هذا الجواب في العلم واطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به
ما يتناول ما يكون وهذه في ترتب الاثر مع انه لا يشفي عليلا ولا يغني شيئا الا ان ما يكون

في مقابله

في مقابلة الخارجي في الامور الاعتبارية هو وجودها وثبوتها لموصوفها وهو علة الاتصاف به
لا محالة وعلية كما صرح به المجيب في حواشي التجريد في بحث الوجود وبهذا ظهر هنا قسمة
اخرى على قوله هنا وكذا قيامه به في وجود الظلي يقتضي اتصافه به لان قيامه عين
الاتصاف لا علة مقتضية اذ لا معنى للقيام الا ثبوته ووجوده لها وكذا الكلام في

في قوله وقد يكون للظل ظل فيقتضي
اتصاف من قام به بظل الظل

تم

قوله فان قيل يجب ان لا يكون الى آخر الجواب اقول منشأ هذا السؤال على ما فهم
قوله لان كليهما متولدان من اللحم وحاصله انه يلزم عدم الفرق بين الصورتين لان الاعتبار
في المولد لا في الامرين اللحم وحده وهو مخلوط في الكل واحد منهما طاهر ولعتبار اختلاط
الدم في الماكول وغيره في ذلك سواء فعلى هذا الاغتبار يلزم عدم الفرق بين الصورتين
واما حاصل الجواب بالاجمال على ما سنح في هذا البال فهو ان يقال لا نسلم ذلك
بل اجتماع الامرين اعني حرمة اللحم واختلاط الدم في غير الماكول وواحد منهما اعني الاختلاط
في الماكول وتفصيله على ما تحته يحوى العلامة يقتضي بيان معنى السبب والعلة
والشرط والعلامة بحيث لا يبقى عليه شائبة خفاء في حل المقام وكشف المرام
فالسبب في الشريعة ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبه
ولا وجوده مثل دلالة انسان سارقا على مال انسان اخر ليسرقه فتفعل لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين
المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول والعلة
ما يضاف اليه وجوب الحكم الذي يثبت به ابتداء كالبيع للملك والقتل للقصاص
واعلم انه اعتبر في مفهوم العلة الشرعية الحقيقية ثلثة امور احدها اضافة الحكم
الذي هو موجبها بحسب الشرع اليها وثانيها تأثيرها فيه وثالثها حصوله معها في الزمان
فاذا وجدت هذه الامور ربما ما في العلة كانت حقيقية والا فهي اسما او حقيقة حكما
والشرط ما يضاف اليه الحكم وجودا اعني لا وجوبا به كالدخول في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق للطلاق فان الطلاق موقوف على وجود الدخول ويقع الطلاق
عند وجود الدخول مضافا الى الدخول وجودا اعني لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت
طالق عند الدخول والعلامة ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
فيكون دليلا على وجود الحكم عند وجودها وهي اربعة انواع علامة محضة وهي التي يدل

على ما كان موجودا قبلها كالميل للطريق وعلامة بمعنى الشرط كالاحصان للرجم
وعلامة بمعنى علة كالعلل الشرعية للاحكام فانها بمنزلة الامارات وعلامة تسمية
ومجازا فاذا عرفت ما تلونا عليك فاستمع الى ما نلقي اليك ان الحرمة التي تعتبر
الكرامة علامة النجاسة والظاهر انها العلامة بمعنى الشرط كالاحصان للرجم لانها
لان الحرمة المذكورة ليست علامة للنجاسة الموجودة قبلها كالميل على الطريق ولا انها
موجبة للنجاسة كالعلل الشرعية الوضعية كالبيع الموجب للملك والقتل الى الجواز
وان كان من باب المجاز مفتوحا واما علة تلك النجاسة فغير معلومة يقينا لكن
فيه شبهة ان يكون علتها اختلاط الدم الى قوله وليس كذلك فالحاصل ان الحرمة
حالة في اللحم الحرام المخلوط بالدم دالة على ان ذكر اللحم الحرام المخلوط بالدم يوجب
النجاسة حال كونه ذكر اللحم المخلوط بالدم مقارنا بالحرمة كالاحصان فانه حالة في الزاني
دالة على ان الزنا ان وقع مقارنا به يوجب الرجم كما صرحوا بهذا المعنى في كون الاحصان
علامة للرجم ونسبة الحرمة الى النجاسة كنسبة الاحصان الى الرجم فعلى هذا كان
وجوب النجاسة لاجتماع الامرين اعني الحرمة والاختلاط كما في غير الماكول وما يتولد منه
لان مقارنة العلة بحسب الشبهة بعلامة المعلول مؤثرة موجبة للمعلول بخلاف
واحد منها فانه علة ضعيفة غير مؤثرة في ايجاب المعلول فان قلت اذا لم يكن موجبة
لا يكون علة اذ قد اعتبر في مفهوم العلة امور ثلثة احدها التأثير وهو مفقود هنا
قلت اعتبار تلك الامور انما هو في العلة الحقيقية لا في القاصرة كما اشير اليه وما نحن فيه
من القاصرة لا يقال فكيف يعلل وجوب النجاسة باجتماع الامرين والحال انه اعترف
الشارح بانها معللة بالاختلاط وحده حيث قال لكن فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط
الدم لانا نقول المراد بالعلة في قوله فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط الدم هي العلة القاصرة
بدليل التصدير بلفظ الشبهة والعلة النجاسة اعني اجتماع الامرين هي العلة الحقيقية فلا منافاة

بين كلامي الشارح ثانيا قلت العلة الموجبة للنجاسة اعني اجتماع الحرمة والاختلاط حاصل
في ماكول اللحم ايضا وذكر ان الاختلاط علة للنجاسة اذ الكلام في النجاسة لاجل الاختلاط
لان النجاسة لذاته على ما اعترف به السائل في صدر الجواب والنجاسة سبب للحرمة لا
كون الحرمة علامة للنجاسة يستلزم كون النجاسة سببا للحرمة ايضا فلزم ان لا يكون
فرق بين الصورتين لما قال السائل قلت لا نم تلك السببية فان الرجم ليس بسبب
للاحصان لانه ليس طريقا اليه ولئن سلم لكن لا نسلم استلزام الاختلاط النجاسة
لما عرفت ان الاختلاط المذكور علة قاصرة للنجاسة غير موجبة لها كما قال ان
والدم المستقر في موضع المختلط باللحم لم يعط له وصف حكم النجاسة اي لم يكن للنجاسة
علة حقيقية موجبة لها كما يعطي ليمع الحرمة هذا الحكم واما قوله احد الوصفين
لا يكون علامة لاخر لا احدهما الا ان يكون بينهما تلازم او سببية او وقوع اتفاق
اقول ان اريد بالتلازم ما يدل عليه صيغته اعني ما يكون بطريق التعاكس فلا نسلم
ذلك فان الاحصان علامة للرجم والمنارة علامة للمسجد مع انه ليس بينهما تلازم
بهذا المعنى وان اريد به … التلازم ولو من احد الجانبين فلا نم عدم حصوله فيما نحن
فيه فان النجاسة مستلزمة للحرمة كما لا يخفى ثم قوله فاذا لا يكون الحرمة علامة للنجاسة
الا بان يكون النجاسة سببا للحرمة اقول ان اريد بكونها سببا للحرمة انها علة تامة
للحرمة مستلزمة اياها شرعا فلا نم ذلك اذ لو كان كذلك لزم ان لا يوجد الحرمة بدون
النجاسة لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة وان اريد به سببها في الجملة فغير
مفيد في اثبات الدعوى التي ادعيتموها كما لا يخفى على من نظر بالانصاف وترك
الاعتساف فانه من طريق الاسلاف اذ كان اخلاق بلندى ونهايت الطاف حضرت ولى
متوقع آنست كه بعين انصاف نظر كرده شود اگر خللى ملحوظ مى شود كه جوابيش
را مانع باشد از اشارت شريف باين فقير كم خيف دريغ نشود تا بر طريق محاوره قضيه
فيصل يابد والدعاء معاد الى يوم الساد

اذا مت فادفني الى جنب كرمة • تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني في الفلاة فانني • اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

اعتل عبد الله بن يحيى بن خاقان فاراد المتوكل الفتح ان يعوده فاتاه فقال امير
المؤمنين يسألك عن علتك فانشد هذا البيت اعني عليل آه فلما عاد اليه اخبره
بالخبر ووصله بمائة الف دينار • عليل من مكانين من الافلاس والدين • وفي
هذين لي شغل وحسبي شغل هذين •

جاء رجل الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب رض وقال اكتب لي قبالة شروية فكتب رض
بعد التسمية اشترى ميت من ميت دارا في بلد المذنبين • وسكة الغافلين • الحد الاول
ينتهي الى الموت • والثاني الى القبر • والثالث الى الحساب • والرابع اما الى الجنة او الى النار •
بتاريخ كذا تم

للشيخ ابي سعيد ابي الخير المهنه‌ئي رحمه

آشنايي خلق درد سراست • منقطع باش تا ندانندت • گرد هر در مگرد بهر طمع • تا ز در همچو
سگ نرانندت • جگرت خون شود اگر چون دل • صد رجوعي و قلب خوانندت • ور شوى گوشه گير چون
ابرو • بر سر دين ها نشانندت • اين همه جز جهد حاجت نيست • آنکه روزيست مي رسانندت •

ذوقى نى شوقى نى عشقى نى
وصلى نى تمامى نى بكامى

وليس وراء عبادان قرية عبادان بفتح العين بلدة بنواحي البصرة في وسط البحر وكان يسكنها
جماعة من العلماء والزهاد للعبادة والخلوة وقال بعضهم عبادان حصن صغير في شط البحر وكان
في قديم الايام من ثغور المسلمين وروي في فضائلها احاديث غير ثابتة كذا في انساب السمعاني رح
وهذا مثل والمقصد انه ليس بعد هذه المذكورات مقام آخر وليس بعد البقاء مقام اعلى منه
فانه مقام الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين لمولانا شيخ علي البسطامي رح

قال مجنون العامري • اتوب اليك يا رحمن مما • جنيت وقد تكاثرت الذنوب
فاما من هوى ليلى وتركي • زيارتها فاني لا اتوب •

٩٨

نکارکا صونه خط کلدی دلبر

ایا رب فرعون لما طغی ودنا ووابطر کا ملک لطفت وانت اللطیف الخبیر واقحمته الیم حتی هلک فابالهذا الذی لا ارل
ایسلک الا الذی قد سلک مضوعا دایر الدایر الدهور یدور زمانا فتهیه الفلک الستة عما افق دارا فخرب دق خلص الملک لک

للامام الرازی
من نیستم آن که عدم آید آن نیم ازو شیر زبر زمین آید
جانیست عاریتی بر کف دست تسلیم کنم هو وقت تسلیم آید

للمحقق الطوسی فی جوابه
هر لحظه دلت حلقه میکنی تسلیم ورضا را سرمه نکنی
آرزو نخعی کیمیح اختبارات نیابت برینی
درد سست چیست یا نیو تسلیم

لابی علی بن سینا رحمه‌الله
مایم بفضل حق تولا کرده • وز نیک بد جهان تبرا کرده •
انجا که عنایت تو باشد باشد • ناکرده چو کرده کرده چون ناکرده •

للشیخ ابی سعید المهنوی قدس سره فی جوابه
ای هیچ نکرده نیک بد ها کرده • وانکه برضای حق تولا کرده •
بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود • ناکرده چو کرده کرده چون ناکرده •

لابی الفتح البستی

حبست ومن بعد الکسوف تبلج • یضیء بها الافاق للبدر والشمس
فلا تعتقد للحبس غما ووحشة • فاول کون المرء فی اضیق الحبس

وله رحمه‌الله

لا تجفون اخا وان ابصرته • لک جافیا ولما تحب منافیا
فالغصن یذبل ثم یصبح ناضرا • والماء یکدر ثم یرجع صافیا

ابو الفتح علی بن محمد الکاتب البستی من کلماته من اطاع غضبه اضاع ادبه • عادات
السادات سادات العادات • وهو ان عالمشهور صاحب التجنیس توفی
فی سنة اربعمائة رحمه‌الله من تواریخ مولانا العلامة ابن خلکان

لابی نواس

اذا نحن اثنینا علیک بصالح • فانت کما نثنی وفوق الذی نثنی
وان جرت الالفاظ یوما بمدحة • لغیرک انسانا فانت الذی نعنی

جزا انست یدکردن از دیگران زیرا جزا چون تواند کرم کند زار کوه
بکلم کنند که چرا ورا جای کرد کی هو البحائی فما ذا الذی بها نجوح

آنها که زعقد بهشت تناسخ فردند
دیدی رفتی در تن نظر می کردند
سوگند بجان یکدگر می خوردند
کین یوسف مصر ست که باز آوردند

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الفياض الوهاب لـ اعلم ان الفياض ههنا منقول عن معناه اللغوي وهو الكثير
كثرة مخصوصة بالماء الى معنى الوهاب اما بلا واسطة بان يشبه الهبة بتلك الكثرة فيستعار الفيض
الموضوع لها للهبة ثم يشتق منه الفياض بمعنى الوهاب على ما هو طريق الاستعارة التبعية واما بوا سطة
نقله اولا الى ما هو صفة للمواهب من الكثرة المخصوصة بها او غيرها بطريق الاستعارة لجامع
الشيوع او غيره والنقل منه الى الهبة مجاز مرسل لانه لا حسن للتشبيه ويحتمل على تقدير النقل بوا سطة
ان ينقل اولا الى الخ اخر من صفات الماء كالسيلان بطريق المجاز المرسل وينقل منه الى الهبة بطريق
الاستعارة الى غير ذلك من التوجيهات وايضا ان الاشتقاق في النقل بلا واسطة بعد وله او بعد وصفه
بصفة مواهبه عطفا على قوله فكان الوهاب بما زاد له ومعناه او هو وصف له على انه
نعت مواهبه اولا وربما يحمل قوله او هو وصف له بصفة مواهبه عطفا على قوله الفياض
الوهاب فتصير المعنى الفياض اما بمعنى الوهاب والنقل بلا واسطة او بدونها والنعت حال المكون
اولا بل صفة للمواهب فالنعت حال المتعلق وهو الانظر الى اصل الحاشية وهو خ عن ملكة
التكلف لكن زيف بان المحشي قد سلكه كتب لحظ الحاشية بعد تمام الوجهين وعلى ذكر النقد ومعناها
الوجه الاول لانه يحصل له وما نحن لا الاملا لعطه اى المغنية لا الاشعار في الاصل بتقسيم النقل
لم يحصل لاغير والاخير واه كالاخ والنقص في الاصطلاح على ما ذكر معل فاعل لـ
ومنه اخذ قولهم المسوار الفياض اما على عكس ما عرف من النقل بلا واسطة او بعد اما الاول
فبان يراد به اتصال ذكر النقل ودوامه لانه ينقل منه الى نفس ذلك الفعل لعلاقة
التعلق ثم الى فعل بالمعنى المصدري بتلك العلاقة ايضا او لجامع الكثرة والدوام فيشتق
منه الفياض بمعنى الفاعل للفعل المحصل الدائم واما الثاني فبان ينقل منه الى الفعل بالمعنى
المصدري المتعلق به كعلاقة التعلق واما مع ذو الفيض وذكر بان يراد به نفس الفعل اى
الاثر فانه جامد فالصفة منه يكون بمعنى النسبة كالتمار والجار وهذا توجيه على منوال ما يجل
المحصل كلامه عليه مع مخرجا عن تحقيق الوجهين لا يحج على الفاظ سلامتها عن التكلف انه يحتمل عنه
ان معنى قوله ومنه السيوار الفياض ان الفياض ههنا بالمعنى الاصطلاحي لانه منقول منه كما هو
داب منقولي اللغة حيث يذكر بعد بيان مصدر المشتق بل هو الاشهر العبارة في تعليله على

على ما مر في التعليق اما النقل بغير واسطة فبان ينقل اولا من كثرة الماء الى اتصال النقل الدائم
لعلاقة السببية لجامع الشيوع او غيره واما النقل بواسطة فبان ينقل اولا الى النقل لعلاقة
النفع او التعدي الى الغير ثم منه الى اتصاله ودوامه لعلاقة التعلق لا يقال على هذا
التقدير في الوجه الثاني ايضا يحتمل النقل اما بواسطة او بغيرها فلا وجه لتخصيص الاول بكونه
على عكس ما عرف لانا نقول التعدد في تمام الحكم من النقل او الاستعمال وهو مخصوص بالوجه
الاول لان في الثاني الاستعمال جعلي بمعنى الهبة لا غير فكان ما مر لا يذهب عليك ان جعل الفيض
في الاصطلاح بمعنى الاتصال والدوام على ما مر في حاشية الحكمة لا يلائم ما في اصل الحاشية من انه
الفعل فلا يصلح بيانا له الا بضرب من التكلف وليت شعري لم لم يقل ان اريد بالفعل المذكور
في تعريف الفيض الفعل المصدري كما هو المتعارف في الاستعمال فالفياض على عكس ما عرف
وان اريد به الاثر كما هو المعنى الموضوع له فهو بمعنى النسبة هذا ما سمح به جولة القلم من غير تفرغ
البال والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال قوله لما كان الحمد لـ قد تقال الجزء الاول من الشرط
لا دخل له في ترتب الثنا اى عموم الحمد باعتبار ما يقابله لان الجميل المحمود به فتعميم لا اول على عموم المحمود
عليه ويمكن الجواب بان الباء يحمل السببية ايضا فيكون الجميل المحمود عليه فاعتبر عمومه ليتم
العموم باعتبار المحمود عليه على اعتبار محملا اللفظ فيصير ظاهرا على ما اشير به قوله ظهر وبان الحمل وان
كان يحمد به لكن يخصصه ربما يتوهم تخصيص المحمود عليه ايضا فالتعميم مدخل في ظهور عموم المحمود عليه
واما ما يقال من ان الوصف بالانعام لا يكون الا باعتبار الانعام فلو خصص الجميل به لزم خصوص
المحمود عليه ايضا فقاسد لان المحمود عليه اما هو الباعث لا المقارن مطلقا ومن البين جواز ان
يحمد بالانعام ويكون الباعث عليه علمه او شيء غيره دون انعامه وكذا ما يقال من ان كلام الحاشية
مستعمل في الخطأ اما الاول فيضم مقدمة معلومة هي ان كل محمود به قد يكون محمودا عليه وقد لا يكون
فتعميم يدل على تعميم واما الثاني فلانه لا يخفى بطلان المقدمة فضلا عن العلم بها كيف وسيذكر
ان المحمود عليه مختص بالاختياري مع عموم المحمود به قوله وانما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم
ظاهرا وباطنا قوله في الحاشية لكنه اشار بهما الى توجيه احدهما ان يكون المراد التعظيم ويوجه عليه
انه يتعين هذا التوجيه ولا يجري غيره كما يظهر من سياق كلامه لا تخلل التعريف بدخول ما

عرى من احد بما فيه فان المطلق يحمل بكل واحد اللهم الا ان يستنبط الصراط لهما بحرد والتكرار المفيد
للكمال او يجعل اللام للاستغراق فيشمل حرية لانها القسمان الاوليان له والتبيان ثان الوسط
ولا يخفى ما فيه من التكلف لانه لو ادعى عن مطابقة الاعتقاد اوله بالاعتقاد هنا لازم ما عرف
ان المعظم لا معناه الحقيقي فان الجحود كرات بها ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه فلان ما لم كرص
في نعوت السلاطين اوصافا على سبيل المبالغة لم يعتقدوها فيهم مع انه ليس بتخريه باتفاق الفصلاء
كيف وهم يعظمون بهم والمعظم بيان التسخير ولا حاجة الى الجواب بان المراد بتلك الاوصاف
المعاني المجازية او انهم يعتقدون اتصافهم بها فان الاول خلاف الواقع والثاني خلاف البديهة
لا يقال هذا اعتراض على مثال كلمه كصدوره من قوله وهو باللسان وحده ونوجه السؤال على ما في حاله
العطف من الصراط المعظم ظ لان الطاهي المعظم الظاهري الفعل المبني عن المعظم كاف الباطني
وما ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا لا يدفع توهم ورجحه لا الاول على ان
المعظم الظاهري هو عدم مخالفة افعال الجوارح تدل على انتفاء المعظم الظاهري في صورة المخالفة
فامرج ما توهم من عدم توجه السؤال بها وعلى ان المعتبر هو عدم مخالفة افعال الجوارح كما صرح به
لا يقصها منه لم انه لم يعترض في الجواب لذلك لانه لا يتابي في جعل الجنان فاجاب بما يشملهما
على ان فيه لاستظهار انه حسب التنزل عن ذكر المنع فلانه انما يكون مرانه لم يشر الى كون كل منهما
شرطا فالحوالة كافية لانه على سبيل الاستظهار والتنزل فكانه قال هب ان المعتبر هو فعل الجنان
والاركان لكنهما كالشرط كما اشرنا اليه سوقا وانما الشرط وليس بمعتبر حاله ولا جزء الاعدم
كونه جرسا لد ظ لا شبهة فيه واما عدم كونه جزءا له فقد يقال لا اشعار لفظ على ما لشرطيه وجه ما فيه
والا ثم ان يقال لان الحمد في الواقع هو فعل اللسان المقارن لذلك الشرط لا المجموع كما يعلم من موارد
استعمال اللغة ثم الحمل له لعله الشبه احتمالان آخران بكون ثنا على ونقول المعترض
على الفرد بان المحمود به وعليه وان الحمل المذكور يجيء به ولذا لو ذكر في احد شقي الترديد البعض المدح
اللؤلؤ على صفائها للعطف وفي التشبيه الاخر البعض بوصفه بوصفه الراسه بالنيا وبائهما الى
يكون على ذلك ويكون منا بعميم المحمود وفي لا يكون البعض مثال اللؤلؤ باعتبار المحمود عليه
حفظ اللفظ بل المحمود به ليس لها فعل اختيار فهو انما يكون بالعين الاختيارية في قوله على

على صفائها لانه المثال الدائر على السنة الناس لا لتوهم المطاعنة والجواب الاول ناظر الى الاحتمال
الاول ونعرض انما هو اختيار الشق الاول والمنع لزوم الترادف لاعتبار قيد زائد في الحمد هو كون المحمود
عليه فعلا اختياريا دون المدح فيكون اعم وجه ان فيه اعترافا بنفي التعريف لعدم اشتماله على
القيد اللازم الاتم واى القدر مانع من جواز التعريف بالاعم لكنه يعتبر في هذا المقام لمن يوقع على النيب
لا يقال يفهم من قوله على جهة التعظيم والتبجيل اختلاف الاستعمالين عرفا لان الفاضل الجمال يدل وذوق ضماري
العقول ودين عرفهم كما للؤلؤ مثلا لا يقال يعولها بل هو على هذا الالزام منه ان يكون على الفعل الا
لجواز تعلقه بالجمال ولا يكون بازائه وصف ذاتي والجواب الثاني ناظر الى الاحتمال الثاني ووجهه منع
لزوم الترادف على التقدير الاول ومنع صحة المدح بالشق اختيارا وثاني دليل التوسل الذي اوله سوال
الحكم في بطلان التالي على انتفاء المقدمة التي تعرض للاولى بان مثال اللؤلؤ موضوع اما الا يستشعر
عليه بالمدح لصفاته الجودة وشاقة العفو فيعرض لجوابه انفا بيوا وجه بعد التكلف ان يكون المدح
اخص من الحمد عند بعضهم في كتبهم وقد يجعل الثاني للشبه فيكون جوابا باختيار الشق الاول وتسليم
الملازم ومنع بطلان التالي والاظهر ان يجعل كلها للتالي لا للجواب للسؤال واعلم ان قوله
واجيب عنه ان يقال لا يقال عدم قوله حد به الاول على نفي الترادف لولا يقال ان الاسماع الا
انكم على ان المتصل والمنفصل بها مراد وان كان صرح به فيه كما لا ما يتوهم من قوله يعدم
القول انه يفيد على الجوابي يقال لم يحد بالمدح بها وذكر اللازم واراد الملزوم غير مستنكر او اراده
بعدم القول عدم ما يستويا الى انتفاء المعنى لا الى المانع اللفظي بتوسيع ان الكلام في نفي الترادف
فتامل فلعا يمكن المتنازل له بهذا بعد بحسين ووجوب كثر الحمد عليه اختيارا مما يطلق المدح
مع الحصر في التمثيل واما لان الشيء قد يكتسب كما في كتب الاخلاق واما لدلالته على الاحتمال
الاختيارية واما الوصف بصفات الحمد اي المدح ربما هو الوصف في مقام المدح يصرح على ما
صفة اي لا تصرفا لانه انه ليس بمقتضى ثم بيان ذكره الا فعل الانسان الاضافة عهديه الى
فعله المعين اي وكرنا مدل على اضافته لا مطلق فعله فلانه ما يقال ان فعل الانسان جزء من معناه
والمسار ونمام المدح فا الحاصل ينبت اختصاص موقوف له حد مع ذلك لا يرصا به قولهم نعم لو كان
الحمد منصوبا لنيابه والجواب ان الظاهر اقترانه بالقول في مواضع ذكره كما يدل عليه قوله في مثل نسق به

لا يقال الحمد لله حمد مخصوص فلا يلزم من الاطلاق فيه اختصاص المطلق لان الغرض انه لم يقترن الحمد المطلق
في شيء من موارده ولا اعتبار في تكلفه للخصوص   واعلم ان القول المخصوص اي الوصف بنعت سبق
وهذا اولى مما قال هو قوله الحمد وقوله ليس حمد المخصوص اي الغرض منه لا يتعلق بخصوصه اي كونه
قولا لكونه ابلغ الغرض من اظهار الصفات الكاملة وكل ما شاركه في هذا الاظهار يكون حمدا بهذا الاعتبار
مجازا الا باعتبار ترتب غاية الحمد عليه والغرض منه دفع ما يرد عليه اختصاصه باللسان مع انه يسلم
انه لا يكون الا به واما هذا التنزيه عن اللسان وحاصل الدفع ان الحمد في صفة مجاز عن اظهار الصفات الكمال له
الذي هو العام المقصود من الحمد ولاجله قال بعض المحققين من الصوفية ان حقيقة الحمد اظهار المعنى
المعنى المقصود من الحقيقة اي صورة ظهر كما هو حقيقة الميزان وروحه ما يعرف به موازين الاشياء
حتى ان الاصطرلاب ميزان والعقل ميزان والشرع ميزان الى غير ذلك وما قيل من انه يخص الحمد على السنة
العقلاء فيكون ههنا والا السبب الموجب لجوز بعيد عن الفهم كما اشار اليه في الكشف بقوله هذا هو التحقيق
وحاصله ان التحرر الذي ارتكبناه ادب والطف هو بالنسبة الى ذلك يكون مع ما عنه على انه لا يكتب
بعض مواده السمع لانه مثل قوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك كما لا يخفى على ذي طبع سليم
هذا ظاهر ما في الكشف لكن لا يخفى ان العرف بان القول والحمد في صفة مجاز لانه عن بعد خصوصا عند
فاعله اصل الحق من ان هذا الكلام له بالحقيقة لو قال ان القول مساوق للكلام ويمكن ان يحمل الحمد
في اللسان اضافيا بالنسبة الى الجنان والاركان والمراد به ان الحمد لا يكون الا بهذا النوع من الفعل
الذي مصدره اللسان غالبا لان الغرض منها خصوصا الحمد باعتبار المورد بالنسبة الى الشكر وهو حاصل
بذلك ولا يتعلق غرض بخصوصه سببه الجارحة المخصوصة ويمكن حمل كلام الكشف ايضا على ذلك ويحمل
كلام الصوفية انما يكون لتحسين الحال او للتنبيه على معناه للحمد وان كان فيه مجازا وهذا على ما سبق
الناظر انه معنى حقيقي له لغة او عرفا هذا تعريض على ما يلزم من ارادة الناظرين في هذه الحواشي وهذا
وجه آخر قد حصلناه في بعض الرسائل ونشرا كما يلزمنا اجمالا وهو ان اللفظ قد يكون موضوعا
في اصل اللغة لامر عام ثم يشتهر في بعض افراده لخصوصه حتى يصير حقيقة عرفية فيه وذلك العرف ... ذكر
الاشتهار اما لكثرة تداول ذكر الفرد كما في لفظ الدابة فانه موضوع في الاصل لما يدب على الارض ثم
اشتهر في العرف العام في بعض افراده حتى صار حقيقة عرفية فيه واما لعدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمل اهل

اصل اللسان في ذلك الفرد حتى لفظ الشيء دهرا ولم يطلعوا على اطلاقه على غيره اذ ظنوا انه موضوع لخصوصه
كما في الميزان فانه في الاصل موضوع لآلة الوزن ثم لم يطلع من يتكلم الالة الا ماله لسان وعمود وكفتان
فربما يجزم بانه موضوع لهذا مع انه لم يرهما ازين المياه وغيرهما من موازين الحكماء فربما يظن انها ليست
ميزانا وكان من لم يشاهد من الخبز الا ما هو من الحنطة مثلا لا ينساق ذهنه عند سماع لفظ الخبز الا الى
خبز الحنطة حتى انه ربما لم يصدق بان غيره من اقوال الخبز حقيقة ومثل ذلك يجري في كثير من الالفاظ الى
الامر في المستعمل فيما لا يشاهد لخفي على من لم يكن خطابه لظهوره بالرجوع الى قانون الاستعمال اما في عرف
ربانيته على الجاهم وهو كذلك بعون عنهم كثير من حقائق الكتاب والسنة فان اكثر ما هو انه على اصل اللغة
لغة المهمل ذلك حتى على ذلك حال الحمد فان حقيقته عندهم اظهار صفات الكمال وكان المراد بالاظهار القول
اشهر افراده واظهرها عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار حقيقة فيه كما في غيره مما ان الحب
اصل الوضع اعم بل حيث كان الاظهار الفعلي يكون اتم واقوى جعل هذا الاسم الحق واولى كما هو شأن المعقول
بالتشكيك ولا يخفى على من له طبع سليم ان هذا الوجه اقوى وادق وبسوابق كلامه وبلواحقه الحق
والصق وهذا اقوى له مثل لانه من ان يعتبر خصوصية القول والفعل اولا وعلى الاول فلا دلالة الافعال
ايضا قد يكون قطعية بناء على تيقن صدق القائل مثلا وعلى الثاني دلالة الافعال ايضا قد يكون غير قطعية
وانما يكون قطعية لو علم انها ناشئة من ملكة الصفات والحوادث انه دلالتها موقوفة على العلم بكونها اثرا
لها وبعد ذلك يكون قطعية ظلوم بعلم ذلك لم يدل عليها اصلا بل على ان علم منها وهي ايضا دلالة قطعية
في ان دلالة الافعال قطعية مطلقا   انه هو سلطان لا ينحصر جملة نوعي الاظهار الفعلي بل الحمد
الكلامي ايضا فرضا ان الحمد المحض هو الذي لا يتصور غيره عليه من هذا العسل وان هو يعود على الحمد هذا
العسل ايضا فافهم   واما الشكر فهو على عكس ذلك اي في الواجب لانه ظاهر في كلامه بقرينة حمل الوصف
وبعض الملوك وقوله فيه فيه مبني على قوله فالمركب منها الفعلي يعني لما اطرد تركيب الموارد الثلاث
المذكورة وقد علم من كلامه ان الشكر على النعمة فانه قيل ولم يتعرض للنعمة لانه مصرح به في كلام الشارح
فانه راى وجه اسقاط الغير المصرح به   يكون عموم موقوف له ظاهره انه دليل على شمول افعال
الجوارح لان العمل انما يطلق على فعل الجوارح واما عموم السلامة فلا الا انه لما كان شمول هذا المورد له
اخص انتفى به في المقابلة   اعتمادا على ما ذكر هذا بناء على العينية   اما وجه الحمد مقدم على الشكر

فعله نوع حقارة ان قيل كيف صح دعوى ظهور تعريف الحمد انه اعم من ان يكون بازاء النعمة او غيرها كما مر بها
قبل اول الحمد في عدم تحقق الشكر بسبب فانه لم يظهر من التعريف فان قيل انه لم يظهر من التعريف
فقد ظهر من قوله والشكر على النعمة خاصة احسن بان مراده بالحمد حمدا في بيت لا حمدا ولا
كلامه عليه ووجه ذلك انه ربما يسبق الوهم الى ان الوصف بالجميل مطلق شكر وتوهم انه بقي بعد ذلك
كون الشكر هو القول المطلق الدال على التعظيم في والنعمة له فدفع ما ذكره الشيخ ثم وهذا
ان ملاحظة التعاكس الا انه ينبغي ان تخصيص الالاء بالظاهر والنعماء بالباطن في يمكن من جزئيته
فان يحصل كلام الشيخ والحاصل انه اراد بالالاء النعم الظاهرة بقرينة تخصيص الحمد به فناسب بعد ذلك
الاولية ذلك التخصيص وكذا الكلام في النعماء فينبغي تخصيص كل منهما بتلك الاولية مسلك غير
الى نكته فلا يلام الشكر لا يخفى انه لو عكس لتاتى فيه ذلك بان يقال النعماء هي النعم الظاهرة بقرينة افراد ت
الحمد به فافهم الى حقه وعلى من الالاء بل بان على منها لا من النعماء لئلا يفوت معنى التخصيص
رعاية للمطابقة فتنبه وخفا لا يعال من ان المناسب ان يقدم النعماء على الالاء ليعم جميع
المواد ووجه الدفع انه في تقديم رعاية الفواصل والتنبيه على شرف هذا المورد حيث قال لا هو له
سوى ولكن يقول لوجه اخر وهو انه لما خص الالاء والشكر بالنعماء احتج ذلك الى تكثير المراد
بالالاء والنعماء فالمراد هو زيادة اختصاص كل منهما والشكر ان الحمد نعم ظاهر واشرف الاولى الكريم
باطنه فللنعم الظاهرة اختصاص بالحمد ليس لها مثله مع الشكر لشيوعها ولها جميع انواع الحمد دون الشكر وللنعم
الباطنة اختصاص بالشكر ليس لها مثله مع الحمد ولها اشرف انواع الشكر وهو عدم تناولها لشيء من
الحمد ومطلق النعم لا اختصاص لها بشيء من الحمد والشكر فافهم سياق كلامه ان لا يكون الالاء والنعماء
بمعنى واحد وان لا يكون احدهما مطلقا والاخر خاصا لعدم اختصاص المطلق بشيء منهما فسقط ما قيل
من انه لو فسر النعماء بالاعم لم يخل عن حسن ليعم الموارد الكلية وان لا يكون الالاء نعما باطنة
والنعماء نعما ظاهرة وسقوطه ظاهر او يكون الاول ظاهرا والاخر باطنا وهذا السؤال ادفع فتامل
من ان المورد من الاخرين في مقابلة كثرة العلية كما يعرف منهما ولا لا رجحان له عليهما بالنظم
الى فعل العلية يدل على ذلك قوله في تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بكونه منعما لان ذلك
الباعث عليه الانعام فان سماه تعظيم بالفعل قطعا ضرورة ان الانعام لا يكون باعثا على التسخير

بالتعظيم
التسخير وهذا انما يظهر لو اتعلق قوله لكونه منعما بالفعل فيكون معناه فعل صادر للانعام لا
فان الاثبات عن التعظيم المعلل بالانعام لا ينافي التسخير وعلى التقدير يدل على الاتصاف
بالكمال لك ان تقول لا دلالة لقولنا نصفك بالكمال على الاتصاف به لصدقه مع كذب الاتصاف
بخلاف قولنا انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه فان قيل الحمد هو الوصف المطلق للاعتقاد
فلا يلزم اشتراط التعظيم الباطن فيه قيل نعتقدك متصفا بالكمال ولا شك في دلالته على الاتصاف ل
قلنا التعظيم الباطن لا يستلزم الاعتقاد لامر حدث منه السلاطين ولئن سلم دلالة قولك نعتقد
على الاتصاف ثم كان القول بعينه ويمكن دفعه بان التعظيم الباطن وان لم يستلزم اعتقاد مضمون الوصف
المقارن له لكنه يستلزم اعتقاد الاتصاف بحسب ما بالغة الوجدانية بخلاف التعظيم الظاهر فانه
قد يكون بدون اعتقاد الحصول ويعتقدك يدل على الاتصاف عرفا للعلم بان الشخص لا يكون متصفا بالكمال
قال انت متصف في الواقع مقصود المخاطب لمعاونة الثقة بالمتكلم كما في قولك انت متصف
فان المخاطب انما يصدق بثبوت مضمونه لمعاونة ثقته بالمتكلم فان اللفظ انما يفيد تصور المصدق به
بالنصوص ام حادث بمعاونة القرائن الخارجية كما صرح به بعض الائمة ويمكن طي الى ذهاب
هذا العبارة بطلق عرفا على انت متصف لا يعاب لا يحتاج الى التمسك بالعرف فان نصفك و
نعتقدك يدلان وضعا على جنس القول والفعل الدال على الاتصاف فيدلان عليه بالواسطة
لان الدال على الدال دال بالواسطة لا يقال قولك نصفك ونعتقدك يدلان على جنس القول والفعل
سواء كانا مطابقا او لا دال عليه او قولك نصفك يدل على صدور القول الدال على اتصاف
المخاطب وذلك القول يدل على اتصافه بالجميل فيكون دالا عليه بالواسطة ويمكن طي هذه المقدمة بين
هذه العبارة تطلق على انت متصف بالعلم بان الشخص لا يكون بل يدعي صدق الكلام الصادر
لا يمكن لاحد الانسان بتمامه على التمام له اما الشكر فلتسلسل النعم المقتضية فانما الحمد فلتسلسل
الجميل وهو الانعام فانه حقيقيا بسبب ان النعم انما تقتضي الشكر فالتسلسل فيه فقط الى معنيهما
الحسن انما اريد به لان امر اختصاصه كان يحصل بمرتبتهما اذا اريد منهما المعنى اللغوي ولا يتوجه
الضمير الى معناهما كما ان ذكر طبعا للمعنى اللغوي لانه ان ... يمكن ان يرجع الى المعنى العرفي بطريق ه
الاستخدام لكنه بعيد لقلة تعلم هذا المعنى بعد فلذلك لم يلتفت اليه وجعل الضمير له كما نبهناك

علم في تعريف الشكر اللغوي من اعتبار اشارة عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه يعلم منه اعتبار مطابقة
الاعتقاد فان الانعام لا يكون باعثا على التعظيم الا من حيث كليا ان فعل المورد لا يكون شكرا حقيقة
ما لم ينضم اليه فعل القلب اولا لتشويه العقد وفيه ان دلالة على الاعتقاد لا يستلزم مطابقته الاعتقاد
ويمكن ان يوجه بانه في تحريمها اذا خالفه افعال الجوارح لعدم دلالته على الاعتقاد لان القرائن
الخارجية تدل على عدمه فلا يحمل عليه اولى لتنهم التعظيم الظاهر وان لم يعلم الباطن فيقدح في الحمل
بعدم الامتثال وهذا لا ينافي كون الشكر اخص منه ولكن الاول اقرب لاحتياجه الى صرف الجميع بجميع
الافعال مفعوله كما صرح به المحشي فان اداءه صرف كل عضو فصرف اللسان جزء منه والقول
المخصوص جزء من جزئه فلا يرد ما يتوهم من ان جزء الشكر هو جنس القول الدال على التعظيم لا المفهوم
الكائن الحاصل في الكل والجزء الحسي ولا حاجة الى تقدير الادلة على صرف المضاف نعم يتجه
المناقشة بان صرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم والجزء الاول وقد يجاب بان المراد
من الدلالة المعتبرة في القول الدال على التعظيم الدلالة المطلقة اعم من ان تكون وضعية او لا فضلا ولا
صرف اللسان لما خلق لاجله فانه يعرف او نحوه بعد تسليم تخصيص الدلالة بالوضعية ان صرف
اللسان الى القول المذكور جزء منه لا ما سواه يعني الشكر جزء منه ان يراد بحمد الله باللسان لا يكون
شاكرا ولو كان فيه احرجه لم يصف ما سواه مع تحسين فيه اخذ من صرف اللسان وفيه نظر لجواز
ان يكون جزءا لبعض الادلة ولشرطها لسائر الادلة لما يستعمل بعد ذكر في كتب النسبة بين
الحمد اللغوي والشكر العرفي هو توجيه ما ذكره حيث كتبه بهما فان قلت لا نسلم ان المراد ان
التعريف صرف الجميع الى جنس ما خلق لاجله او الى الجميع وعلى الثاني لا يتحقق شكر اصلا وعلى
الاول لا يكون القول المذكور جزءا منه قلت المراد الى جميع ما خلق لاجله ولا يلزم عدم تحقق الشكر
فان المخلوق لاجله هو ما يكلف به والانسان بجميع ما يكلف به غير مستبعد نعم هو قليل ولا يكون
نفي والاطلاع اي صرف البصر الى ما خلق لاجله هو صرفه الى المطالعة ليتوسل بها الى الناظر
حتى لو لم يكن لاجله لم يكن صرفا الى ما خلق له الى ما يجب عن مرضاته اي ما يجب عن رضاه فان
الاوامر تدل على ان رضاه تعالى في الاتيان بمتعلقاتها وما نهى عن الاحتساب عن ما حظه ومنهيا فيه
فان النواهي تدل على ان الاحتساب عن ما حظه في ترك متعلقاتها وانه تعالى بعد لم يستعمل

يستعمل الآلات فيها مع ان صرف السمع الى التلقي المذكور انما يكون صرفا له فيما خلق لاجله لو اجعل
يسيله الى الامتثال ووجه ما لا يعاب سواء جرى من الوجه الاول لان فال هذه لو جوا عنه من منع
خصوص هو اعدلو لا ما يعرف العمله ويحط العاده فهناك عموم النعم بالنسبة الى الواصل وعمومه
الحمد وخصوصها في الشكر والتعرض لاعتبار النعم المخصوصة توطئة له وفي الوجه الاول بالنظر
الى ما اعتبر في تعريفهما والثاني بالنظر الى الواجب فتأمل لا ما يعرف من حمل واحد لو دخل ذكره
المجموع من فعل اللسان والجنان والاركان فسمارا بها من الحمد فلا يكون بعضه الى الثلث حاصرا لكل
اسمي منها قسم فرعي عن الاقسام الى بعد احسان النعم المذكور على منع الحلو بعد انه
لا يخلو عن الامور الثلثة ولا منع للجمع وفيه نظر لان العبرة منها او الثلثة لا لجمع في الصدق على مورد
لانه لا يصدق على مورد ما انه فعل اللسان وفعل الجنان وفعل الاركان وان صدق عليه انه مجموعها
فتأمل والوجه ان يقال مجموع الافعال وان كان في اطلاق التعريف لكنه يخرج عن القسم بقيد الوحدة
المعتبرة فيه كما ذكره المحشي فليتأمل ولا ينافي ذلك الاعتراف بكون مجموع الافعال واحدا لان الوحدة
المعتبرة في التعريف غير الوحدة المعتبرة في القسم لانها حصر جنس الوحدة العارضة لكل قسم
انواعا كانت الاقسام او غيرها فيخرج عنها مجموع الاقسام باعتبار تلك الوحدة فتأمل ولو راجع
تتبع ان التعريف في فعل للوحدة لتم ولم يتوجه هذا السؤال وفيها بحث اخر وهو ان النسبة المذكورة
بين العرفيين انما تتم لو اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة النعمة ولا اشعار به في التعريف
فلزم ان يكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا لانه لو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله
لا في مقابلة النعمة بل لاجل كماله الذاتي او لانه يستحق اليه لما هو ربه خلط العبارة لا يكون حمدا
وقد يجاب انه يكون في نظرا الى لفظ التعريف وقد يجاب بانه بان هذا القيد يستنبط من تعلق الحكم
بالوصف المناسب الصالح للعلية ويلزم من ذلك ان المخلص لا يكون شاكرا ولا واسطة بين الشكر
والكفران واجيب بان المراد بكونه في مقابلة النعمة ان يكون بازائها وبمقابلها وان لم يكن ملاحظا
والحاصل ان الغاية عرفية لا قصدية فتأمل وصرف الجميع يحصل الشكر بعد تعالى هذا الحال
يمكن بان فعل واحد بعد متعلقه فانه يدل على انه واحد في ذاته متعدد بحسب المتعلق وهذا
يدل على انه متعدد في ذاته واحد بحسب الاعتبار والجواب ان كونه كلا لا ينافي كونه واحدا

فهذا الحمد لوحدته اي من القسم الاول او من القسم الثاني وحاصله ان حرف الجمع فعل واحد المتبادر
مركب من حروف متعددة فان قلت الاخير يدل على تعدده بحسب الاجزاء اتحاد الاول بشيء يتعلق
بحسب المتعلق قلنا يمكن ان يقال انه نزل عن المقام الاول كانه قال لا نم انه متعدد في ذاته بل
هو فعل واحد في ذاته والتعدد في متعلقه ثم اضرب عنه الى التحقيق وهو انه متعدد بحسب
الاجزاء ولكنه واحد بالاعتبار كالعسكر والاولى ان يقال الاول بيان لكون المجموع فعلا واحدا
والتعدد في متعلقه والثاني لحمد صدق على مجموع الحروف التي ذكر انه ما صدق هو عليه وذلك
لانه لا يمكن ان يكون المجموع فعل واحد فقوله وحرف الجمع من قبيل الثاني حكم على ما صدق هو عليه
على طريق حمل المتعارف   وكذا في الشكر اللغوي فيتعين بما قيد اللسان وبما رفض في مثل
نصيحتي مثلا فانه ان لم يجد للسان شاكرو ينقل من بعض الناظرين في هذه الحواشي توجيهه بانه
لا يشتمل الذكر وقد يقال المراد باللسان مصدر التعبير سواء كان لسانه او غيره او كتابه وقد يشير
بعض الفضلاء النطق المأخوذ في تعريف الانسان بذلك والوصف المعتبر في تعريف الحمد انما
هو التعبير عما يدل على الاتصاف باي طريق كان وفي قوله وهو باللسان دخل حصر افعال
بالنسبة الى الجنان والاركان او المراد باللسان خصوصية التعبير وفي يكفي حمد الله تعالى
نفسه فيصدق لانه بالكلام وان لم يكن باللسان ووجه انه مع هذا التكلف يتعين بما قيد آلة
التعبير مطلقا   واعلم ان الامام فسر الحمد دفع لما يوهم من ان هذا الاصطلاح لم يعهد
في كلام القوم   وفسر الشكر بما ذكره له وقد فسر الامام الغزالي في الاحياء بما يشمل ذلك
فقيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقد يقال بل الظاهر انه بالمعنى الاول و
يكون القلة ناشئة من المبالغة لانه لا يتصور المبالغة في المعنى الثاني حين ان المراد به صرف الجميع
في الجميع فيكون الشكر بهذا المعنى منتهى الرجحان لا قليلا ولئن سلم استقامة الحمل على هذا المعنى فلا اشكال
لجواز حمله على الاول ايضا والجواب ان صرف الجميع في الجميع يتفاوت بحسب تفاوت الاوقات
وعدمه ويحصل المبالغة فيه بحسب الاوقات بان يتحقق صرف الجميع في الجميع في اكثر الاوقات
او في جميعها لا يقال صرف الجميع في الجميع او في الاكثر مما لا يتصور ضرورة انه لا يمكن صرف جارحة
اللسان مثلا في وقت من الاوقات في جميع ما خلق كالذكر والتصحيح وانزال الاعمى عن البئر الى غير

العرفي والحمد

وتفصيل المقام ان تلك الاعمال والاخلاق من احوال النفس الناطقة التي هي من موضوعات الطبيعي
فهي على الوجه الكلي من محمولات ذلك العلم وربما صارت موضوع المسئلة فان الاعراض الذاتية لموضوعات
العلوم قد تصير موضوعات للمسائل من حيث تخصيص جميعها وكذا وجوه ما من المسائل الالهية ومن
حيث انها اعراض ذاتية للنفس من حيث انها تصدر عنها الاعمال المحمودة والمذمومة من مسائل
الحكمة العملية فمعرفتها من المبادي التصورية للمنطقي والالهي من الحكمة النظرية والحكمة العملية ايضا
والمبادي التصورية جزء من العلم على ما قرره المحشي فلعله في حواشي شرح المختصر نقلا من الشيخ و
ان جرى على ان المبادي مطلق اما ليس جزءا فنقلنا وكيف ما كان فلا يظهر وجه لقوله انها
من علوم نظرية في الاغلب فانها كما وجب مبادي مشتركة بين النظرية والعملية غاية ما في الباب ان تحصيلها
قد لا يكون من مجموع العلوم النظرية كما لو سيق تحصيل احوال النبات والحيوانات والانسان الا
اخذا من الحسيات من مجموع العلوم الحاصلة الموضوعة تحت الطبيعي لا من مجموع الطبيعي لكن تلك
التفاصيل ليست اهل من الكليات فيصح كون معرفتها في الاغلب علوما نظرية فالوجه ان يقال ان
المراد بالعلوم النظرية هنا الكسبية ولذلك فرع عليه ان الالة المذكورة تعلقها بها ولما كان كونها
كسبية منعقدا في اقتضاء الالة اليها لاشتراك سائر العلوم الكسبية معها قواها بان الالة
ان المذكورة في الطرف الاول عن الالة الى الحكمة العملية لتصير المجموع نكتة في الالة اليها
حاصل   خلوتها الى قوله كان يوقس هذه العبارة ظاهرة في ان خلوها عن جميع العلوم الحصولية الخلو
ظ وان يوقس وفيه علمه ان الخلو عن العلم بواسطة عدم له الجود لا ينفك عن ذاته فكيف
عن مطلق العلوم ظاهرا وان حمل على ان الخلو عن جميع العلوم الحصولية ظ ايجاب ان المنافاة بينهما
لا ترتبط اصلا فالمنافاة انما تؤثر لا يستدعي ادعى عدمه اصلا وعلى التوجيه لا يصح تكرار العبارة
ويمكن ان يقال اراده ان الخلو عن جميع العلوم ظ بالمعنى المراد اعني العلوم الحصولية وان تحقق
المنافاة على ظ لفظه حاصل ثم ان خلوها في مبداء الفطرة انما يظهر لذوي الحدس بملاحظة حال الطفل
وتجارب احواله وما ذكره الشيخ من ان الطفل يتعلق بالثدي حال المولود بالالهام الفطري لا ينافي ذلك
لان المراد مبداء الفطرة حال تعلق النفس بالبدن وتعلمه من عنه تلك الحالة فتمسك بالطارق هذا
المقام نظرك ذلك في الزوايا من الجنايا   ونهيت لما بينها من المشاركة والمناسبة الفاظ فيه

الحضورية وهو
نكته

سيتشكل به من حيث ان النسبة للمدارك باسلام العلم بالمدرك معه الذي هو الكلي والتصديق بثبوته
لها والنسبة للنفس باسلام التصديق بسلب ما ثبت لاحدهما عن الاخر فلا يصح جعل معدّ الفيضان
الصور الكلية والتصديق بالنسبة بينها والتحقيق ان مراده بالنسبة للمدارك فالمراد ادراكها على الوجه
الحسي بالمعنى الواهمي كما مر ذكر انه بالمعنى الواهمي ملاحظة جزئية حيا وميتا وله ما ومثا في جزئية بينها
وهي الذات وذلك الادراك الحسي من حيث انه متعلق بالنسبة الى المبادي رساط بالطرفين ملازم الادراك
الكلي فصيرمعد الفيضان الصور الكلية ومن حيث انه متعلق بنسبة بين الطرفين على وجه التحليل الشبيه بالتصديق
معد لفيضانه بل النسبة للمدارك ملازم الحكم الايجابي والنسبة للنفس معد للحكم السلبي فافهم ولكن توقف
انهم لم يحكموا حصول المرتبة بل هم في ولادة معنوي ولد اي صفة قائمة راسخة يتمكن بها من الاشتغال
حاول مولكم وبح ما يونه على ان العباره من ان الاشتغال لا يوجد بعد تكون لحصول ملكته فان الملكة السابقة
من مبدأ الحصول يسمى حالا فاذا رسخت سميت ملكة حتى لم يحصل لم يصح ان يقال حصل ملكة فيوجه العباره
بان المراد منها الملكة التي هي مبدأ الاشتغال ومنشأ الازالة توهم ان المبادر في مسالة الاضافة
السابقة وليس كذلك بناء ان الشايع اضافة الملكة الى الافعال كما يقال ملكة الاقدام على الحروب وملكة
الاقتحام في الاهوال وملكة المباحثة الى غير ذلك من النظائر والاضافة فيها لامية باعتبار المبداية
لا بيانية الا ان الغالب ان حصول تلك الملكات يكون مسبوقا بتكرر تلك الافعال فتوهم ان الاضافة بيانية
ورد ما توهم لامية بمعنى ان الافعال مبدأ لها وليس كذلك لو لو كان تلك الملكة بطريق غير مسبوقة بتلك الافعال العام
لم يمنع الوقوف والحاضر من ان يطلق عليها ملكة تلك الافعال كما لا يخفى على من له حظ سليم ميل لون سح
وكل الاستعداد بهذه المرتبة له قصيرنا اما راجع الى المرتبة والفاعل محذوف او الى النفس والمفعول
محذوف وكل وكذا ان لم يكن له بعد بيان لغة الاذان الحكيم درب نظر نصرمحذوفا لبعض العكس
نعم واحد كما يجيء من بعد مرام ان وروية نعم الغلبة ثم ذكر وجه لها صفة راسخة حاول بذلك
مثل ما حاوله في حد الملكة ولا حاجة اليه كما اشرنا اليه سابقا حال المبادر ومن هو مراده الملكة لما يعرف
الله والما سميت بذلك اولا لان هذه المرتبة مسبوقة لحصول الكمالات التي هي موجودة بالفعل بل بتكرر
حصوله غالبا ولانه محفوف بتعلق سابق ولاحق اولا لان العلوم ما لم يصر محروما فكانه غير حاصل بالفعل
لانه عرضة الزوال فاذا اقترن حقا به الان حصل بالفعل اولانه غاية الكمال الذي في دفع النفس ما

ما دامت في عالم الغربة لتحتاج عن دوام الاتصال بسه لما ذكره المحواشي البحر اى الخمة الشركا ووالمراد
ما ركبها في حسن السوالمات فلا يرد ان المورات الكلية مخصوصة بالاثنين ولا حاجة الى الطلب في السوالمات
بالمدركات الحسية بل جل كلها المعتدة به فان الكمالات العلمية التي في كلها المعتدة به اما بالحسيات ظ
قريب وبعد العقل بالفعل كون العقل بالعقل اقرب من العقل بالملكة باعتبار انه يكفي في الاول
الالتفات في انها يحتاج الى ترتيب المقدمات ولا يرد عليه ان المحصولة القريبة المستحق المسمى
من مراتب العقل بالملكة ايضا فلا يكون العقل بالعقل اقرب منه مطلقا لان نوع العقل بالفعل قريب
مطلق بخلاف نوع العقل بالملكة فصدق على انه يمكن ان يقال ان في جميع مراتب العقل بالملكة يحتاج الى الكسب
او الى بعض اجزاء الكسب لان حصول المطلوب متفاوت بتمام الكسب وفي حصول العقل المستفاد وهم
الكسب لا يكفي مجرد الالتفات بخلاف العقل بالعقل لو يكفي في جميع مراتب التوجه والالتفات والنظر
الى ما بين الجهتين ولذلك لم يصرح الشارح بان العقل بالعقل كما في المواشي لو يكفي النفس بالنسبة الى
بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد فيه نظر لان المبادي الاول
يستركه بين جميع النظريات فاذا حصلت كانت النفس بالنسبة الى جميعها في مرتبة العقل بالملكة ضرورة انه
لو احصل ضروري يخرج النفس من مرتبة الهيولاني الى مرتبة الملكة والاثبات فيهما الواسطة وهو
خلاف الاصطلاح ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده انه قد يعتبر كون النفس بالنسبة الى بعضها في مرتبة
الهيولاني وان كانت بالنسبة الى الجميع كذلك كما يشعر بالتوضيح على قوله بهذا المراتب بعينها بالنسبة الى الكل
نظري وان لم نظهر لزلا الاعتبار بالنسبة الى بعضها دون بعض بحسب بعض الامور التي المرتبتين الاخريين
لزم ان لا يوجد المستفاد له بوجه من لم يكتسب الا النظريات جملة بل عورض بان الاكتساب
متدرج فكل احد في اول وصلة الاكتساب على حيثيات مدد تلك النظريات يصدق عليه انه لم يدرك جميع
النظريات التي ادركها بحسب لا يعتبر هاهنا ولئن نوقش في اطلاق الجمع فقد حفظ له العصمة الكلية
صادقة بحسب الحصر الموضوع في شخص وقع بعد التنزل لا يكون حرمة في تلك النظريات مثلا ويمكن الجواب
بان المراد عدم وجود المستفاد في احد من اهل الكمال فان وجوده في غيرهم مع امتناعه عنهم ان فاحشة
فتامل فان قيل الهيولاني قد يقال قد حق قد يكون ذكره في هذا الكتاب وغيره انه لو لوازم الماهية ما يصف الماهية
بها في الوجودين فاتصاف النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم الماهية موقوف عليه على وجودها.

كلها
الموقوف على الفاعل فكبر الفاعل معطيا لما يوسطه اعطاء الوجود كيف والكل من الوجود وتوابعه
من المبدا الفياض فلا حاجة في الحول الى كونه لازم المهية على ان في تسليم كونه لوازم للمهية لست
من عطايا الفاعل لا مجال لفعل وذكر مبني على ما اشتهر من ان اثر العلة الفعلية لا يصل الى المعلول لف
ح يكون اثر الفاعل هو الوجود واللوازم اثر المهية لا ما عرف هذا فعدم في سوق كبر الصلاحية بالفعل
من عطاياه لانه علله بان ذكر موقوف على اثر الفاعل وبنوع ما ذكر لا يدل على كونه من عطاياه بل على عدم
لانه كما ان لوازم المهية مستند الى المهية الموجودة باعتبار الوجود من حيث كونه لازم الوجود مستند الى المهية
الموجودة بذكر الوجود قال ولم يكن الاول من عطايا الفاعل سابعا على انه اثر بالواسطة لم يكن منها ايضا قطعا
نعم ما ذكر لعدم توسطه الاندراج كما سيأتي منه نظرا لان تعطل الاندراج ان كان شرطا للاندراج بالبليد
المذكور لم يراع جميع القوانين المنطقية لاخلاله بهذا الشرط الذي هو من جملة القوانين المنطقية وان لم يكن شرطا
لان ح لم يقع الغلط لاخلال به والحول اختيار الاول لكنه ليس شرطا يمكن تحصيله بمجرد رعاية القوانين
بل هو من خاصة النفس فان اوساط الناس لو راعوا القوانين المنطقية من الترتيب الواجب والى ب
الصغرى وكلية الكبرى مثلا تحصل لهم تعطل الاندراج واما البليد فلا يمكنه تعطل الاندراج وان بالغ
في رعاية القوانين المنطقية والحاصل ان التعطل شرط لكنه ليس من الشرائط التي يكون الصناعة كافية في
تحصيلها بل لا بد له من ارتفاع البلادة المساهمة رعاية لا ردنا من انها الهداية اولا ان الغباوة
مانع بعد سلوك الطريق المستقيم الموصل اي مراعاة القوانين والغباوة عبارة عن سلوك الطريق الغير الموصل
فكان ينبغي ان تقدم الاستعاده عن الغوايات لكن اخرها رعاية لا ردنا من الجهات المنطقية ويمكن ان يقال
الغباوة يستلزم الجهو المنافي للحكم والغواية هي الحكم في غير صوب الصواب فالاولى بتقديم الاستعاذة
من الاولى قيل ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي لانه هذا هو المعنى الذي نص عليه الفارابي والى سينا ان
المعلوم بالكنه هو الصورة والامر الخارجي معلوم بالوجه فلا ان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو الصورة
ويدل مع ذلك انه لو ارتفع عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم والمبرسم يدركان ما لا وجود له
في الخارج على تحو لو ادرك ما في الخارج فالاولى ان يقال ان الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي فانها منكشفة
على النفس والادراك يتعلق بها من حيث وجودها في الذهن فان الملتفت هو الصورة اي المهية باعتبار الوجود
الذهني وان كانت المهية من حيث هي ملحوظة في ضمنها ايضا فالاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي هي في نفسها

الى غير ذلك لا مانع من جميع ما ظن لا جل هو جميع ما كلف به كما ان ما ذا اتى المكلف في بعض الاوقات
بجميع ما يجب عليه في ذكر الوهب لم يكن شاكرا واذا استمر على ذلك الحال في جميع الاوقات فهو شكور
لا ما قال لو لم يعتبر عموم الاوقات فقد يتحقق الشكر العرفي بدون الحمد اللغوي كما لو
صرف العبد في غير اوقات الصلاة جميع الالات فيما كلف به في ذكر الوهب ولم يحمد الله بلسانه
فانه ليس مكلفا به في ذكر الوهب بل صرف اللسان الى انوار اعني بقع في البشر او الى غيره
من الواجبات عليه في ذكر الوهب فصرف الجميع فيما كلف به في ذكر الوهب شكر عرفي مع انه
لم يتحقق الحمد اللغوي في ذكر الوهب لا مانع من الصرف المذكور انما يكون شكرا عرفيا لو كان
مسبوقا بكلمتي الشهادة فان ما ظن لا جله هو ملك الواجبات شرط الاسلام فبدونه لا يتحقق صرف
الجميع فيما ظن لا جله فقد يحقق الحمد اللغوي والمدعي ان الشكر العرفي لا يتحقق بدون الحمد اللغوي
لانه جزء الشكر العرفي وكذلك ظاهر قوله فيما ليس ولا ينافي ذلك كونه واجبة ويمكن توجيه
بان ذكر ذلك على سبيل الاستشهاد لانه لو لم ينافي كونه جزءا منه قيل الاولى انه لا ينافي كونه
جزءا من اول لو ادعى ان اوله كونه جزءا من حقيقه والاخر ابعد فتامل واما دفع احتمال
المعنى اللغوي فيمكن ان يكون مبنيا على ان المبالغة في الشكر اللغوي ليس حاصلا لو صدر التسمية
والحمدلة والشهادة وغيرها من الاقوال والافعال المنبئة عن تعظيم معاني العبارات
فلا فاصل فيه وكان الحق لا شارة الى شكر المنافي مال قيل وبعض هو ليد
وايضا وبعض الاول ايضا قوله فوائد لا يخلو حرا حسب انه حمل على المعنى الاول لا سبا
الغرض المسوق له الاية واحتمال التجوز مشترك والمناقشة في الاول يع هذا وهناك
بحث اخر وهو ان الهدى مطاوع الهداية فالهداية بالمعنى الثاني كان الهدى مطاوعته
فلا يتخلف عنه ضرورة فلا يجوز حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور لا مجال لعل الاحتمالات
انما هو في معنى الهداية واما الهدى فهو مطاوع المعنى الثاني وحاصله ينبغي حمل الاية على المعنى الاول
ولم يسع حملها على الثاني لا مانع من كبر الهدى بمعنى الوصول البته ومع عدم كبر الهداية بمعنى الا
اصلا مستبعد جدا على انه قال الشيخ الكافي المصادر ان نحو ذلك ورد باقتين ولكن الحق
فان الهدى فيهما مطاوع المعنى الاول ومعنى الاية ارشادهم الطريق فاستحبوا العمى على ذلك

البسملة
سبب
تصال

الطرفين وهذا مسلم لعموم سلوكهم الطريقين واستيفائهم النقائص عن الحجة البيضاء المسلم لعدم الوصول
فيصح حمله على المعنى الاول من غير خلل ولا قصور حمله على المعنى الثاني والا كان القول مطلقا وحاله مقصور المعنى
او وصلنا ثم كانحوا المعنى بحيا الوصول حصر المعنى او وصلنا ثم لم يصلوا لسلامة الحكمة العملية
مسعود كما قيل وذكره مثل هذا المقام لا يسمى مسعودكما وظاهره في المطالع سابع حصوصاتي الاول عه
كالسعادة من تتبع المأثور والاولى ان يقال في التعليل لان الحمل على السالبين اولى من الحمل على
الرد بالكيد اي بلا كساحة كما هو المشهور وانما صرح في شرح خطبة الشرح عن المشهور لعرسه
اضافة الى معاني المعارف انما في السمع المراد به العلوم الكسبية المشتملة على الضروريات
والنظريات لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار لحسه نظرا لان المطابقة والمطابقة متصلتان
ومعا كالانقياد والشيء وغير معين مقولة المضاف فكان المطابقة بالكسر قائم بالواقع متعلق
الى الاعتقاد فالمطابقة بالفتح قائم بالاعتقاد متعلق الى الواقع ولا لزوم لعدم احد طرفي النسبة
الملاحظة على الاخر ذات نظرا الى ان المعروف منظور اليه اولا وبالذات وعليه المعلوم بالواقع
معرفة حاله وملاحظة المعنى اليه بالتبع يلزم ان يكون المنظور اليه اولا في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد
والجواب ان المراد بالمطابقة بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف الشيء بحال متعلقه ولا يكن
ان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع وفيما نقل في حاشية المحاكمة عن الشيخ اشارة
الى ذلك تأمل ويمكن ان يقال اراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق التقدم في الملاحظة والذات على كل
من الاعتبارين اولى بتقدم الملاحظة ولذلك يقال حق القائل التعميم والقائل في الحق الواقع وفي
الصدق القول والعقد تأمل فعمل شأن الله بين المفهومين تقريبهما ولم يتعرض كما هو في
استطرادا … اي براعة الاستدلال اي اشارة الى ان فيها براعة الاستهلال فان الحمد دال على ان
في تلك الرسالة براعة الاستهلال فلنا ما مر به ان كان المراد العلم لحصله صار اشارة الى ان
الاستهلال من حيث ان فيه اشعارا بغاية مقاصد الكتاب ويمكن ان يحمل تلك القابلية سعة لكنه
مستعمل علوم نظرية في الاعلى فيه ان السمع بعينها وان كانت بذاته فهو من العلوم النظرية بالمعنى
المراد ههنا لان المسائل عند المحققين … حلا وحمل للمقصد وقد حكم الى ان هذا و ج ظ
ناظرا الى ان المسائل لا يكون بذاته كالقول في المحمول المنتهية بالدليل وهو انه خلاف ما قرر المحققون و

نفسه به يكون تأتى حسن فيه خلاف الالهام فانها يتعلق اولا بالمهية الموصوفة في الذهن وثانيا بالمهية في ضمنها
وهذا على مذهبهم من اسقاط الكل الطبيعي الظاهر انه المهية هذا ان المناسب تخصيص الالهام بالصدق للنكتة المذكورة
حتى الاعلام للحق فافهم بل في حد ابتها والا لا حاجة الى الجنس كما هو دليل اتفاق على الجواز ان يكون عدم اي
الاحتياج الى الكسب الحديد لقرب السعادة لا لاقترانها كما في الاول حيث لا عدم الاحتياج للالهام
الالكسب … على افرادها فان ورائها مطلق الالهام ذكر الاستعاضة هذا مشعر بان المراد بها
هو المعنى المشهور وفي … الاعلام وهو … بمعنى منه من اي وهما بالمال وحمل الالهام ههنا على
المعنى المشهور … على … بعضا وانه ان قوله لا علم الا علمت ناظر الى قوله اعلام الحق وقوله لا ادراك
الا بما الهمت الى قوله والهام الصدق وقوله انك انت العليم بمنزلة التعليل لقوله لا علم الا ما علمت وقوله
الحكيم … بمنزلة التعليل لقوله لا ادراك الا ما الهمت تأمل اي نعلم الاشياء على ما هي … اللف
والنشر المرتب … قوله ويفعل الافعال على ما ينبغي اشارة الى معنى الحكمة كما مر به بعد ذكر حيث قال
كان حصر الحكمة اي الاتيان بالافعال على ما ينبغي ورد عليه ان تفسير الحكمة بمجرد العمل غير مشهور الا انه
ذكر في علم الاخلاق ان الحكمة التي هي احد الفضائل الخلقية وهي العدالة هي التوسط بين الجربزة
والبلاهة لا الحكمة المفسرة بالعلم بالاشياء على ما هي عليها ولا يخفى ان هذا المعنى ليس بعمل وغير ملائم ههنا
بل الاوجه ان المراد بها العلم والعمل جميعا لكن العلم مذكور اصرحا وفي ضمن الحكيم ايضا ويمكن التوجيه
لكلامه قدس سره على ما نوى من ذلك بان يحمل المجموع تفسير المجموع العلم والحكمة ولذلك لم يكن تكرير ذكر العلم
وحمل قوله فيما بعد على ان مراد المقدم حصر الحكمة حصر جزئه اعني الاتيان بالافعال على ما ينبغي فان
حصر الجزء الاخر وهو العلم قد ذكر صريحا … على ما هو محط الفائدة الا انه اولى تفسير الحكمة
بمجرد العمل تأمل ومن حيث … كلمة … منافي وجه السمعة حيث ان الكل …
اصحابها … التي لا … الاعتبار … كان الاول ناظرا الى معنى الحمد
والثاني معنى الشكر … التوزيع ليرد عليه عدم صحة الاطراد بل اراد ان الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد
والشكر على الجزء نظرا الى جزئه الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى جزئه الاخر وفيه نظر لان معنى الحمد اللغوي
المراد ههنا يشتمل على كلا … لان الاعمال … الظاهرة كلها فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه
منعما … الاركان … اشتمال الكل على جزئه واشتمال الشكر عليه اشتمال الكلي على افراده

اعتراضات مولانا لطفي على كتب الموضوع المسماة
بالسبع الشداد مع اجوبة عذاري چلبي

ادرج السبت في المكتوب المرسل من سلطان احمد بن اغلوهم الى السلطان
بايزيد خان پادشاه اودريس البدليسي والبيت للمطوكر

از آستان تو هر ذره كه برخيزد   بر آسمان رود وكار آفتاب كند

وادرج في الجواب الذي كتبه من جانب سلطان بايزيد
پادشاه السيد محمد المنشي

گرد هماي اوج عزت بود خجل   هر مرغ عشق كه ازين آشيانه پرد

لمولانا خسرو وكتب الى سلطان محمد الفاتح في شان عيسى پاشا

كرد عيسى بنفس زنده بسى مرده را   تو محمد بنفس زنده بكن عيسى را

في الحكمة فلا يكون صفات العارف مصدر الحق في تصدير له من باب في ترتيب ذكر عاكس
ووجهه انه لو اراد كل كمال مستور في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كمال تعالى الذي تلوع عن ذاته
فصار الحق في جميع كمالات من السمع والبصر والعلم والقدرة والوجه لرجوع كلها في نظره الى كمال الحق
الذي هو عين ذاته فصار العارف في تخلقه باخلاق الله متخلقا بمعنى انه صار صفاته عين صفاته لا بالمجاز
كما يقوله اهل الظاهر من تصف بصفات معانيه لصفاته منكمه لما هو عرته توحيد الصفات وما ذكر بعد ذلك
هو توحيد الذات واعلم ان ما ذكره اولا هو المرتبة المشار اليها بقوله صلعم لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الى آخر الحديث ولا يخفى على اهل
الكشف والتحقيق ان هذه المرتبة قرب النوافل وما بعدها قرب الفرائض وعنوان ذلك سر العبد صار في
مرآة الحق على عكس المرتبة الاولى فانه سالك فان العبد ثم صار الحق في مرآته وهذه المرتبة هي المشار
اليها بقوله صلعم قال الله تعالى على لسان عبده سمع الله لمن حمده وتحقيق امثال هذا الايماء المقام والموقف
لنيل المرام وبالجملة موقوف المبدا والمعاد وهي المشار اليها بالايمان بالله وباليوم الآخر كما قاله شارح
المقاصد وهي البحث التي اهل الالباب ان يقع في عصرنا احداث احدث ما لم يسمعه الاذان
ولم يخطر على جنان منهم من منع جواز اطلاق المبدا والمعاد على هذا المعنى في اصطلاح المتكلمين
والحكماء متمسكا بان الحق فيهما توهم التعاقب فيهما مع ان المبدا فاعلي والمعاد زماني وبان اسماء الله
توقيفية عند المتكلمين فلا يجوز اطلاق المبدا او عليه لو لم يشرع هذا الاطلاق في عبارة الحكماء والمتكلمين
حيث لا تقدم على اساءة الادب لحد الشمس ضحوة النهار ولكن العناية لجئة الى الاصرار فنادى يعلم
اطلاق المبدا والمعاد هو دين لدى المحققين ونكر اطلاقهما معا كما ذكر وما انه نكر اطلاق
المبدا وحده ايضا بهذا المعنى متمسكا بان اسماء الله توقيفية ولا يدري ان ما ذكره بعض المتكلمين
من ان اسماء الله توقيفية قد صححه المحققون مثل الامام حجة الاسلام والامام الرازي وغيرهما بان
المراد الاطلاق على وجه التسمية لا على طريق الوصف مع انه لو سلم عدم جوازه كان اعتراضا شرعيا
عليهم من حيث انهم اطلقوا اسميهما وذلك لا ينافي الشيوع الثابت في كلامهم بل لا ينكر الاعتراف مخصوصا
به مثل تسمية مثل واجب الوجود ومانع العالم وغيرهما مما اشتهر بينهم فان شاع بالم يرد في اسماء الله
الحسنى وان سار التعاقب في مطلق البدو والاعادة لا يحمد وردته لجواز ان يكون المراد منهما مبدا

١٠٩

النوم عباره عن رجوع الحواس الظاهرة الى الباطن



بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

حمداً لك اللهم يا من هو الموجود في كل مكان المحمود بكل لسان انت الذي جعل الارض مهاداً وخلق السماء سبعاً شداداً واصلي على نبيك محمد المبعوث لهدم عادات الدنيا الملل وموضوعات النحل ليهديهم الى الدين القويم والصراط المستقيم وعلى آله واصحابه المهتدين ومن تبعهم الى يوم الدين فلما شرفني الله تعالى بالسعادة القدسية والكرامة الانسية حيث يسر لي تقبيل الساحة عبد السلطان الاعظم الاعلم الخاقان المعظم المكرم ينبوع العدل والحكم معدن اللطف والكرم الملكي النسيم القدسي الشيم السلطان بن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان ... بقدر ما في طاقة الانسان لكن لم تتيسر ... عن استاد البطالة للتقصير البيان بل للعائق السوء من اهل الزمان من العناد والعدوان حمداً لما آتاني الله الملك المنان خاطري ان اكتب بحصول المقالة في هذه الرسالة لبسط العلماء العظام و الفضلاء الفخام ليحقق الحق ويبطل الباطل ويميزوا بين المفضول والفاضل فكتبت ما قلته في حضرته مع اسولة ... مناسبة للمقام واجتهدت في تحقيق المقال بالنقض والابرام وسميت الاسولة بالسبع الشداد والله الهادي الى سبيل الرشاد اعلموا يا جماهير الافاضل العظام ومشاهير الاماثل الكرام حياكم الله وبياكم اني اسألكم عن وجه مواضع التشبث على من كلام السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف في مباحث الموضوع وظننتها عن معقول ومطوي سؤال متعطش مجرد للسؤال لا ممتحن مغرور فان كان ما عندكم من الكثير والقليل ما يشفي العليل ويروي الغليل فامنعوا علي لتعودوا ثناء جميلا واجراً جزيلا والا فانه بيني وبينكم وكفى به وكيلا ... الشريف في حواشي المطالع بعد توجيه الحكمة بانه علم باحث عن احوال اعيان الموجودات وتوجيهها بحذف قيد الاعيان وعلى التوجيهين ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يكن يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الموجود المطلق او الخارجي وح يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة فنريد ... وجه الاول ان البحث عن الامور العامة وظيفة الفلسفة الاولى المسماة بالالهي الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود لا تقييد بقيد خاص فانهم قالوا انه موضوع الالهي بينة بنفسها وموضوعات سائر العلوم مبرهنة فيه بقسمه موضوعه الهيا موضوع ليس الا الموجود المطلق ولا يبحث فيه عن الاحوال

الاحوال الخاصة بانواع الموجودات اي العارضة لها بعد كونها انواعاً متهيئاً لقبول الاعراض اما البحث عن الاحوال ... التي يعم للموجود بعد انواعاً متشكلا فهو بحث عن الاحوال الموجود المطلق بحسب كيفية صيرورته نوعا متشكلا فالبحث عن الواجب والمقولات العشر والهيولى والصورة والعقول وامثالها بحث عن احوال الموجود بحسب كيفية انقسامه الى هذه الامور واما البحث عن الاحوال الخاصة بتلك الامور بعد تشكلها انواعا فهو الوصف للاحوال التي يوصف بها بحسب نوعيتها فلا يكون في الالهي بل في فروعه وصرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم اصول الحكمة وفروعها فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الامور العامة الى التقييد بالقيود المخصصة لان تلك الامور العامة عارضة للموجود من حيث هو موجود فالبحث عنها بحث الهي يعرف ذلك من يتتبع كتب الالهي الثاني ان الاحوال العامة اذا اعتبرت بالقيود المخصصة وجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات لا الموجود المطلق يلزم ان لا يكون لهم علم يبحث فيه عن احوال الموجود المطلق ... اثبات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود اليها وبيان وجه كل قسم بما يحتاج الى البيان بل يلزم ان يكون وجه كل من الواجب والجوهر والوصف ... مسألة في فنه مخصصا بالقيود فيلزم ان يكون اثبات الموضوع مطلوبا بالبرهان في فنه وهو باطل بالاتفاق والثالث ان الموضوع لو كان الموضوع اشياء متعددة ان يكون الامر المشترك فيه حينئذ الموضوع بان يكون فوق الجنس في تلك الاشياء المتناسبة انواعها وكل المشترك كما يكون موضوع العلم متعدد ... وكل المتعدد في امر عام مشترك هو مطلق تلك الجنيات الصادقة عليها كالمنطق فانه باحث عن احوال انواع المعقولات الثانية من حيث ايصالها الخاصة المتشاركة في مطلق الايصال وتلك عدها واحدا واما الامور المتناسبة المتشاركة في امر مباين بقيود حيثيات البحث عن تلك الامور فعدها موضوعا لعلم واحد بعد عن الاستحسان الذي يبتني عليه امر التدوين ولذا عدوا علما برأسه ولم يجعلوا جزءا من الهندسة مع ان المقدار والعدد متشاركان في امر ذاتي هو الكم فان الاحوال المبحوث عنها في علم العدد ليس من جهة ما هو كم خاص ... من جهة انه ... انقسمت بلا ملاحظة كونه كما خاصا الا ترى ان احوال العدد من جهة الكم ما هو كم خاص مبحوث عنها في الهندسة يظهر بتتبع المقالة السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب اقليدس فموضوع الهندسة اشياء متناسبة انواع المقدار وهو الكم المتصل المشاركة في معنى الكم الذي هو قيد حيثية الموضوع والذي يبحث عنه في الحكمة ليس هو وصف كلها من جهة الوجود

وهو التحقيق بزيادة التفصيل مذكور في الهيات الشفاء فليرجع اليها منه

[illegible]

عبد صرح به الرازي في شرح الرسالة منه

[illegible]

... اعتبار كونه كما خاصا ... منه

كما لا يخفى فلا وجه لجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات بسبب تشاركها فى الوجود الرابع ان المفهوم كلام
ان الحكمة علم واحد متعدد موضوعه وهو مجموع المسائل الباحثة عن احوال انواع الموجودات فعلى هذا
يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءا من هذا العلم الواحد الذى اعتبره فلا وجه لقوله فيما سبق
واعلم ان اليونانيين المذكورين بيننا ولان الحكمة النظرية الى قرنا ها والحكمة العملية الباحثة عن احوال
الموجودات التى وجودها بقدرتنا واختيارنا لان توقف الشئ لا يتناول اوانه الشريف
بعض تصانيفه وضا نقل عنه عن حواشى شرح المواقف موضوع العلم قد يكون شيا واحدا
اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى فيه
بحث فان الطبيعى يبحث عن الاحوال الخاصة بالجسم الفلكى او العنصرى او غيره لكن الاحوال الخاصة
بحثا عن الاحوال عوارض الوقتية وكذا الحال فى الحساب فانه يبحث عن الاعراض الخاصة بنوع العدد
كالزوج والفرد وغير ذلك لا يقال ان البحث عن الاحوال الخاصة بحث عن احوال مطلق الجسم بتاويل
ان الجسم له نوع حالة كذا وهكذا فى الحساب لانا نقول هذا التاويل يتصور فى جميع العلوم الى
جعل الموضوع فيها اشيا متناسبة بجعل المطلق موضوعا لها وارجاع الاحوال الخاصة
الى ان يقال ان قسما منه حالة كذا وتخصيص التاويل ببعض المواضع تحكم بحت ثم ان العبادة
الصحاح تعالى بل قول البحث لعلم العدد والارثماطيقى فان البحث عن العدد على وجهين الاول
هو البحث عن خواصه واحواله يلزمه لانه عدد وسمى العلم الباحث عن تلك الاحوال علم العدد
والارثماطيقى وهو الذى موضوعه العدد مطلقا والثانى البحث عن احواله من جهة كيفية استعمال الاعداد
المجهولة والعلم الباحث عنه من هذه الجهة يسمى علم الحساب وموضوعه العدد لا مطلقا بل من جهة
استعمال بعض لوازمه المجهولة كذا ذكره الفاضل المحقق كمال الدين الحسن الفارسى فى شرح النهاية
وهو الفاضل الذى قال صاحب المواقف فى حقه من له كعب عالى فى العلوم الرياضية وبما ذكرنا ظهر
ان الشريف من لم يميز عنده علم الحساب عن علم العدد فلا عجب وقليل ما هم الشريف فى شرح المواقف
معترضا على جعل موضوع الكلام معلوما من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا
او بعيدا انتهى ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض العوارض للمعلوم مثلا ولا يكون عرضا له
من تلك الحيثية هذا مدفوع بان يقال ان قيد الحيثية هو قابلية التعلق ولا شك ان قابلية
المعلوم لتعلق اثبات العقايد الدينية هى قابليته للاحوال التى يترتب له لاثبات عقيدة دينية كالقدرة

كالقدرة والارادة والعلم وسايرا احوال المعلوم التى لها دخل فى اثبات العقيدة دخلا قريبا
او بعيدا وقابلية الشئ للشئ منشا لعروض ذلك الشئ كما قالوا فى موضوع المنطق ان قابلية
الايصال قيد الحيثية والايصال من الاعراض الذاتية العارضة من حيث كما قالوا فى الطبيعى
ان قابلية التغير قيد الحيثية والتغير عرض ذاتى يعرض من تلك الحيثية الشريف فى شرح التذكرة الفلك
كرى والارض كرية مسئلتان مشتركتان بين الهيئة والطبيعى والفرق بالبرهان فان الهيئة تثبتهما
بالبرهان الانى والطبيعى تثبتهما بالبرهان اللمى اشتراكا بحيث لا فرق الا بالبرهان يهدم قاعدة تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات علا بان يعتبر موضوع الهيئة قيد ملحوظ فى موضوعها جميع المسائل
غير معتبر فى موضوع الطبيعى فيمتاز به المسئلة فلا احتياج فى الفرق الى اعتبار اختلاف البرهان فان
جعل اختلاف البرهان قيد الحيثية يرد عليه انه ليس منشا لعروض الاحوال فى الفنين وقيد الحيثية لا بد
ان يكون كذلك كما صرح به وايضا ان المط بالبرهان فى الهيئة هو الكرية الحسية لا الحقيقية كما فى الطبيعى
ولذا قالوا ان تضاريس الارض لا يضر كرية الارض المط اثباتها فى الهيئة فالمسئلتان مفترقتان
بحسب المحمول ايضا تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي عظمت نعمه وعمت وسبقت رحمته وتمت وجعل العرش الذي السريره

محصورا مشهودا وصير مظهر جلاله لجمال انا عند منكسرة القلوب مسرورا والصلوة على سيد رسله

الاخيار وآله واصحابه الابرار الى يوم القرار فلما اذى بعض الاخوان المباحث التي مبنا الاشخاص

في مواضع عديدة ولم يتمكن من دفعه عن نفسه شنفا اشتكى عنه الى السدة السنية السلطانية

والعتبة العلية العثمانية علما منه بان من حرك سلسلة العدل في ورده براء عن بلية الزمان

وجوده نظم العالم في نشر عدله وصولته والناس في تيقظه دولته الامن والامان زمانه والعدل

والاحسان سلطانه وهو السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان خلدت خلافته

وابدت سلطنته ولا زال قلوب عشيه الكنه السنة عبيده واسياف كانه اصلاح عداته

فامرني بتقييد ما سنح في تلك المسائل مما يكفي في حل العقد وشرح الشدة والسعد الشد

فلما نظرتها وجدت بعضها بينة ظاهرة من ان يخفى وبعضها مخفية في مكامن الخفاء فاعلنتها ونظمتها

في سلك العرض والمسؤول من مجيب الدعوات ان يعصمني من موضعات الكلام في كلام الموضوعات

وهو المستعان وعليه التكلان الفاضل الشريف رحمه الله في حواشي المطالع حيث قسم المص

الطرف الثاني من كتابه الى اربعة اقسام الاول منها في الامور العامة والثاني في الجواهر خاصة والثالث

في الاعراض خاصة والرابع في العلم الالهي خاصة وبين الشارح وجه القسمة بان يقول لان الحكمة

علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة الانسانية والموجود

اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض فالبحث عن احوال الموجودات اما عن احوال يختص باحد

هذه الاقسام او عن احوال تشترك بين قسمين منها او بين الثلثة فان كان من الاحوال المشتركة

فهي الامور العامة وان كان عن الاحوال المختصة بالجواهر فهو قسم الجواهر او بالاعراض فهو قسمها

او بالواجب فهو العلم الالهي بعد نقله نوعا آخر للحكمة يكون قصد الاعيان وعلى التوجيهين ليس موضوع

الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة

بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي ويجب

ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض

العامة الغريبة وقال صاحب الاسولة فيه بحث من وجوه الاول ان البحث عن الامور العامة

وطبيعة الفلسفة الاولى المسماة بالالهي الباحث عن الموجود المطلق من حيث هو موجود بلا تقييد

بلا تقييد بقيد خاص واما البحث عن الاحوال الخاصة بانواع الموجودات العارضة لها بحسب نوعيتها

فلا يكون الالهي بل فروعه صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في تقسيم اصول الحكمة وفروعها

فعلى هذا لا حاجة في البحث عن الامور العامة الى التقييد بالقيود المخصصة ان كلام الفاضل

حاصله ان علم الحكمة علم واحد وحق ما فلابد لها من موضوع ما ولا يجوز ان يكون موضوعها المطلق

لاختصاص بعض المحمولات ببعض الموجودات فيكون اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود

ويجب ان يقيد الاحوال المشتركة بين تلك الاشياء المتعددة بقيود مخصصة لها بواحد واحد

من تلك الاشياء لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة وهذا بالحقيقة تصحيح لتقسيم المص الحكمة

الى اربعة اقسام وتوجيه لما وجهه الشارح به اذ يفهم من ظاهره ان يبحث في العلم المتعدد موضوعه

عن الاعراض الشاملة لجميع موضوعاته من حيث هي كذلك والامر ليس كذلك والا يلزم ان يكون فيه

موضوعه غير تلك الموضوعات الموضوعة اعم منها فتعين وما قاله المعترض من ان البحث عن الامور

العامة وطبيعة الفلسفة الاولى مما لا تعلق له بهذا المقام لان ما تكلم فيه الشريف من القسمة

التي لم يذكرها الفلسفة الاولى ولم يجعل موضوعات اقسامها هو الموجود من حيث هو موجود

بل جعل ما يبحث عن عوارضه الذاتية انواعه الثلثة وبعث الفلسفة باعتبار العوارض بل هو كلام

ماخوذ من قول الشيخ في الشفا متعلق بالقسمة الثلاثية التي اعتبر موضوع احد اقسامها

هو الموجود مطلقا فاين هذا من ذاك وهو بالحقيقة خلط في الكلام على ان في ما اخذ بحثا واما دعوى

التصريح في رسالة تقسيم الحكمة بان البحث عن الاحوال الخاصة بانواع الموجودات ليس في الالهي

بل في فروعه فلعله فرية بلا مرية اذ لا اثر له في تلك الرسالة ولا في الشفاء نعم قد صرح فيهما بما يخالف

تلك الدعوى وانما قلنا في كلامه بحث لانه بعد ما قسم الحكمة الى ثلثة اقسام طبيعي وتعليمي والالهي

وعين موضوع الطبيعي بانه جسم من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وموضوع التعليمي

بانه اما موضوعه كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو كم او ذو كم كلاما طويلا التعيين موضوع

الالهي حاصله ان لنا امورا لابد ان يبحث عنها في الحكمة غير ما بحث عنها الطبيعي والتعليمي والمنطق

ولم يكن بغير هذه العلوم علم ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون من حال العوارضه

الا الموجود فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي يلحقه

بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف وبعض

مقوله كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي
والممكن والواجب فيكون مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو
موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو
العلم المطلوب من هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى والعلم الالهي الذي هو العلم بالامور
المفارقة للمادة في الحد والوجود وانت خبير بانه يلزم مما ذكر ان لا يبحث في العلوم الحكمية
عن الاحوال الخاصة بالواجب تعالى قصدا وبالذات بل انما يبحث عنها لرجوع البحث عنها الى البحث
عن احوال الموجود من حيث هو هو مع انه يبحث فيها عن الاحوال الخاصة بالاجسام والمفارقات اولا
وبالذات وهو امر شنيع مخالف لطريقة الحكماء في وضع الحكمة وتدوينها هذا وقد يتوهم في اصل الكلام شيء
وهو ان يقال ان قول صاحب المطالع في تقسيم الطرف الثاني منه الاول في الامور العامة يجوز
ان يكون اشارة الى احد اقسام الحكمة الذي موضوعه الموجود من حيث هو هو اي القسم الاول
مما يبحث فيه عن الامور العامة التي هي عوارض ذاتية له فيكون مطابقا لما في الشفا غير انه عليه ح
لا يرد عليه ما يرد على الشفاء ولا يرد البحث الثاني ايضا ولا يلزم الا ان يكون احد اقسام العلم
كليا بالنسبة الى سائر الاقسام وموضوعه اعم من موضوعاتها ولا باس فيه كالعلم الطبيعي فان
احد اقسامه ما يبحث فيه عن الامور العامة لجميع الطبيعيات وباقي اقسامه يبحث في كل منها عن
احوال يختص بنوع من الطبيعيات على ما صرح به الشيخ في رسالة تقسيم العلم والفاضل
الطوسي في حكمة العين وفي الشفاء ان اختلاف موضوعات العلوم اما على الاطلاق من غير مداخلة
واما مع مداخلة وهذا على وجهين اما ان يكون احد الموضوعين اعم كالجسم والاخر اخص
واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين والقسم الاول ينقسم على قسمين قسم يجعل
الاخص من جملة الاعم حتى يكون النظر فيه جزءا من النظر في الاعم وقسم يفرد الاخص من الاعم ويجعله
علما تحته لانه اما ان يكون الاخص انما صار اخص بسبب فصول ذاتية ثم طلب عوارض من حيث صار
نوعا ولا يختص النظر بشيء منه دون شيء منه ودون بعض حال دون حال بل يتناول جميعه مطلقا
وهذا يجعل العلم بالاخص جزءا من العلم بالاعم واما ان يكون نظره في الاخص من جهة بعض عوارض
تتبع فصله وهذا يجعل علما تحته ثم قال ان الطب ينظر في بدن الانسان وهو من الطبيعي
ينظر فيه ايضا لكن جزء الطبيعي ينظر فيه على الاطلاق والطب ينظر فيه من جهة ما يصح ويمرض و
لعل الشارح المحقق الرازي انما لم يحمل كلام المصنف على ما ذكرنا فان اثبات وجود الواجب
لا يوضح في الامور العامة بل هو من القسم الالهي وايضا عامة مباحث الامور العامة متعلقة

باحوال

باحوال تلك الامور العامة وباحثة عنها ولذلك قال في حواشيه على شرح فان قلت الاحوال المشتركة
هي الامور العامة وليست مسائل في قسم الامور العامة بل موضوعات فلا يكون بحثا في الامور العامة
عن الاحوال المشتركة بين الاقسام فنقول احوال الامور العامة هي اعراضها الذاتية فلا بد ان يكون
مشتركة كما هي مشتركة وفيه ما فيه   الثاني ان الاحوال العامة اذا اعتبرت بالقيود المخصصة
وجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات لا الموجود المطلق لزم ان لا يكون لهم علم يبحث
فيه عن احوال المطلق حتى يثبت فيه اثبات موضوعات العلوم الحكمية بقسمة الموجود اليها وبيان
وجود كل قسم فانما يحتاج الى البيان بل يلزم ان يكون وجود كل من الواجب والجوهر والعرض
مثبتا في فنه مخصصا بالقيود فيلزم منه ان يكون انية الموضوع مطلوبا بالبرهان في فنه
وذلك باطل بالاتفاق   ان هذا الاعتراض انما يرد على كلام المصنف مرادا منه ما قاله
الشارح لا على كلام المحشي المحقق اذ هو اعتراض على الشرح او توجيه له ولا يتوجه اليه
هذا البحث على قانون الحكماء وهو ظاهر واما النقض عنه بالمرة بحيث لا يرد على المتن والشرح ايضا
فان يقال ان القضية القائلة بان موضوع العلم لا بد ان يكون مسلمة الانية في ذلك العلم
ولا يجوز ان يكون مثبتة فيه مسلمة لان الشرف فيه على ما بينوه ان المطلوب المبني في العلم
اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده ولا يكون وجوده ايضا
مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه وهو ليس بصحيح لان العرض الذاتي الذي يتوقف اثباته
للموضوع هو العرض الذي غير الوجود واما الوجود فلا يتوقف اثباته على الوجود كما ذكره
شارح الطوالع واشار اليه الفاضل في شرح المواقف ولما اجيب عنه بان الوجود المطلق
مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد
منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا كما اورده الفاضل فيه ايضا فليس بسديد لان
هذا انما يصح في الحمل بالمواطاة وحمل الوجود على الموجود ليس كذلك وفي شرح الطوالع
ايضا ان قولهم وجود الموضوع انما يبين في علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع
الذي هو اخص من موضوع علم اخر انما يبين وجوده في العلم الاخر اذا كان غريبا ويمكن ان
يقال ايضا لم لا يجوز ان يكون علم اخر كلي موضوعه اعم الموضوعات وهو الموجود المطلق الا انه
لما كان الاحتياج اليه في اثبات موضوع بعض العلوم الجزئية او بعض مسائله في ذلك
العلم الجزئي ولم يلتفت اليه في التقسيم فيكون عامة مسائله متروكا ذكرها في الكتاب   الثالث ان

ان المفهوم مما اذا كان الموضوع اشياء متعددة ان يكون الامر المشترك قيد حيثية الموضوع
بان يكون قيد الجهة التي تلك الاشياء المتناسبة انواع ولكن ذلك الامر المشترك والذي يبحث
عنه في الحكمة ليس عرض كلها من جهة الوجود كما لا يخفى فلا وجه لجعل موضوع الحكمة انواع الموجودات
بسبب تشاركها في الوجود ان اريد به انه لا بد ان يكون المشترك فيه حيث يكون البحث في العلم
كله من جهته ويكون السبب لعروض المحمولات للموضوع هو ذلك الامر المشترك فقط فح لا
يبحث فيه عن العوارض الخاصة بخصوصيات المشترك فيه فيمتنع مفهومه فيه كيف لا يكون
موضوع الفن متعددا بل امرا واحدا هو ذلك المشترك على ما بين في موضعه وان اريد
انه لا بد من ان يكون لذلك المشترك مدخل ما في الجملة في عروض محمولات الفن لموضوعها فلو
سلم ذلك لكن لا نم ان الوجود ليس كذلك على ان الشيخ قال في برهان الشفاء قد يكون موضوع ج
للعلم موضوع مثل العدد للحساب وقد يكون غير مفرد بل يكون في الحقيقة موضوعات كثيرة
يشترك في شيء يتحد به وذلك على وجوه فانها اما ان يشترك في جنس هو الشيء المتحد اشتراك
الخط والسطح والجسم في جنس يتحد به وهو المقدار واما ان يشترك في غاية واحدة كاشتراك
موضوعات الطب من الاركان والمزاجات والاخلاط والاعضاء والقوى والافعال
ان اخذت منه موضوعات الطب لا اجزاء موضوع واحد فانها يشترك في نسبتها الى الصحة
واما ان يشترك في مبدا واحد مثل اشتراك موضوعات علم الكلام فانها يشترك في نسبتها
الى مبدا واحد اما طاعة الشريعة او كونها الهية ومن البين ان الاحوال العارضة
للاركان والمزاجات واخواتها المبحوث عنها في الطب ليس عروضها لها بنفس الامر بسبب نسبتها
الى الصحة بل عروض تلك الاحوال في الاكثر منشا لنسبتها الى الصحة وايضا لثبوت القدرة
للواجب مثلا سبب نسبته الى مبدا هو طاعة الشريعة او كونه الهية في نظام الاسلام فيه
الرابع ان المفهوم من كلامه ان الحكمة علم واحد متعدد موضوعه وهو مجموع المسائل
الباحثة عن احوال انواع الموجود فعلى هذا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزءا من
هذا العلم الواحد الذي اعتبره فلا وجه لقوله فيما سيجيء واعلم ان التعريفين المذكورين
يتناولان الحكمة النظرية الخ قرنا والحكمة العملية الباحثة عن احوال الموجودات التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا لان توقف الشيء لا يتناول اجزائه ان المراد بالتناول ههنا انما هو
تناول الكل اجزاءه يعني ان كلا من الحكمة النظرية والعملية داخل في المعرف وهو يشملها ولما كان المعرف

الاكثر ان اكثر المراد
ما علم النسبة الى الصحة

والموف

والموقف يتعدد بالذات كان تناول احدهما هو تناول الآخر قال الشيخ في اول المنطق من الشفاء
ومن يكون الفلسفة عنده متناوله لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا ايضا جزءا من
الفلسفة وآلة لسائر اجزاء الفلسفة   الشريف رحمه الله فيما نقل عنه من حواشي شرح المواقف
موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا لجهة كالجسم من حيث
انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقال المعترض رده بحث فان الطبيعي يبحث عن الاحوال الخاصة
بالجسم الفلكي او العنصري او غير فلكيات الاحوال الخاصة بنوع جسم فلو كان موضوعه واحدا
اعني الجسم المطلق يلزم ان يكون البحث عن الاحوال الخاصة بنوع العدد كالزوج والفرد
وغير ذلك ثم ان العبارة الصحيحة ان يقال بدل قوله للحساب لعلم العدد او الارثماطيقي فان
البحث عن العدد على الوجهين الاول البحث عن خواصه واحواله التي يلزمه لانه عدد وسمي العلم
الباحث عن تلك الاحوال علم العدد والارثماطيقي وهو الذي موضوعه العدد مطلقا والثاني
البحث عن احواله من جهة كيفية استعلام الاعداد المجهولة والعلم الباحث عنه من هذه الجهة
سمي علم الحساب وموضوعه العدد لا مطلقا بل من جهة استعلام بعض لوازمه المجهولة كذا ذكر
الفاضل المحقق كمال الدين الحسن الفارسي في شرح البهائية وهو الفاضل الذي قال صاحب المواقف
في حقه من له كعب عال في العلوم الرياضية ومما ذكرناه ظهر ان الشريف ممن لم يتميز عنده علم الحساب
من علم العدد والاخ؟ وطلب ما تم   ان حاصل ما ذكره على تقدير صحة اعتراض على المثال لعدم
المطابقة ومثله شائع فيما بينهم كتمثيلهم النوع بالانسان والفصل بالناطق والجنس بالحيوان
وغير ذلك مما لا يحصى ولا يلزم منه عدم علمهم بحقيقة الممثل به وتميزها عندهم عما يساويها على ان
هذا المثال ليس مما اخترعه الفاضل الشريف بل هو واقع في كلام المتقدمين ايضا ممن لا ينسبونهم
بالجهل في حقهم قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء ان موضوع العلم قد اخذ على الاطلاق
من جهة هويته وطبيعته غير مشروط فيها زائد معه ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة مثل
العدد للحساب وايضا قد نقول في المثال الثاني ان المراد بالعلم الطبيعي ههنا يجوز ان يكون
الكلي الذي يبحث فيه عن الاحوال العارضة للجسم من حيث هو جسم لا الذي قسم اليه والى غيره قال الشيخ
في رسالته في تقسيم الحكمة اقسام الحكمة الطبيعية الاصلية ثمانية قسم يعرف فيه الامور العامة لجميع الطبيعيات
وحاصل اقسامها الباقية ما يعرف فيها الاحوال الخاصة بنوع دون نوع من الطبيعيات وفي الشفاء
اذا كان موضوع صناعة ما جزئيا فكلي الطب امرا والكلي بدن الانسان وطلب عارض غريب

لیس للانسان من جهة ما هو انسان مثلا کالسواد المطلق والحرکة المطلقة فان السواد للانسان
من جهة ما هو جسم مرکب ترکیبا ما والحرکة من حیث هو جسم طبیعی وکان له ان ینظر فیما یعرض للجسم
المرکب من حیث هو جسم مرکب او من حیث هو جسم کان الطب هو عین العلم الطبیعی الکلی
وقیل ایضا ان موضوعات الحکمة الطبیعیة لما کانت راجعة الی الجسم فیمکن ان موضوع العلم الطبیعی
واحد هو الجسم المطلق واما المثال الاول فیبعد تسلیم ما نقله عن الفاضل کمال الدین الفارسی
اذ لم یظهر حاله لنا بعد لعدم ظفرنا علی الشرح الذی نقله عنه وعدم الاعتماد علی قوله لظهور خلافه
من غیر مرة نعوذ بالله من ذلک نقول ان الظاهر من سیاق کلام الشیخ فی الشفاء هو ان المراد من
علم الحساب ههنا هو علم العدد المسمی بالارثماطیقی بعینه وهو ظاهر عند من تتبع کلام الشفاء،
الفاضل الشریف فی شرح المواقف فی تعیین موضوع علم الکلام بعد ما قال والاولی ان یقال المعلوم
من حیث یثبت له ما هو من العقاید الدینیة او وسیلة الیها ثم تحته ای الحیثیة المذکورة لا تدخل
لبیان عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا یکون من عوارضه اتیا انه من تلک الحیثیة   انا لم نتحقق بان
قید الحیثیة لم لا یجوز ان یکون صلاحیة ثبوت العقاید الدینیة له لا ثبوتها له بالفعل کما قالوا فی
حیثیة موضوع المنطق انها صلاحیة الایصال لا الایصال بالفعل کما قاله الباحث وهذا الآن
کون الواجب واحدا صفتنا لجسم مادة الشبهة ویفرق بین المقامین لانه تعالی علة لثبوت صفاته
بذاته لا لخصوصیة غیر ذاته بل الخصوصیة التی لا بد منها فی العلیة هی عین ذاته علی ما بین فی موضعه فلا وجه
لاعتبار الصلاحیة المذکورة ههنا بخلاف موضوع المنطق   المعترض بعد ما نقل عن السید الشریف
من شرحه للتذکرة الفلک کری والارض کریة مسئلتان مشترکتان بین الهیئة والطبیعی والفرق
بالبرهان فان الهیئة تثبتهما بالبرهان الانی والطبیعی تثبتهما بالبرهان اللمی اشتراک المسئلة بحیث لا یفرق
الا بالبرهان یهدم قاعدة تمایز العلوم بحسب تمایز الموضوعات فلا بد ان یعتبر فی موضوع الهیئة
قید ملحوظ فی موضوعات جمیع مسائله غیر معتبر فی موضوع الطبیعی فتمایز المسئلة بلا احتیاج
فی الفرق الی اعتبار اختلاف البرهان وایضا ان المطلوب بالبرهان فی الهیئة الکریة الحسیة لا الحقیقیة
کما فی الطبیعی ولذا صرحوا بان تضاریس الارض لا یضر کریة الارض المطلوب اثباتها فی الهیئة فالمسئلتان
مغایرتان بحسب المحمول ایضا   ان اشتراک العلمین فی المسائل والفرق بالبرهان قضیة مشهورة
عند ارباب العلم والشیخ اوردها فی برهان الشفاء وفصلها بما لا مزید علیه فوجهه اما عند من قال
ان حیثیة الموضوع لا یجب ان یعتبر جزءا منه بل قد یکون خارجة عنه فظاهر واما عند من ادعی
لزوم جزئیتها من موضوع العلم فهو ان المراد بالمسائل وکونها مشترکة بین العلمین ان یکون

ان ارید الصلاحیة النفس الامریة لیس العقاید المنتسبة الی الدین فی نفس الامر صادر الکلام الحق وکذا ان ارید الصلاحیة الواقعیة لیس العقاید الاسلامیة التی ان ارید الصلاحیة الزعمیة الی [illegible]

ان یکون القضایا متحدة موضوعاتها ومحمولاتها فی الذکر ویکون ذات الموضوع فی کل واحدة
منها غیرها فی الاخری ولا یعلم عند الذکر من ای علم هی حتی یبین من علمها بالبرهان الذی یبتنی علی
حیثیات الموضوعات فی اکثر الحالات کما قال الشیخ فی الشفاء، واما الشرکة فی المسائل فهی ان
یکون المطلوب فیهما جمیعا محمولا لموضوع واحد والا فلا شرکة وهذا الاعلی الاعم اشتراک
العلمین فی الموضوع علی وجه من الوجوه المذکورة ومن ثلثة اما ان یکون احد الموضوعین
اعم والآخر اخص واما ان یکون لکل واحد من موضوعی علمین شیء خاص وشیء شارک فیه
الآخر کالطب وعلم الاخلاق واما ان یکون ذات الموضوع فیهما واحدا ولکن اخذ باعتبارین
مختلفین فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاک کما ان جسم السماء والعالم
موضوع لعلم الحکمة الهیئة والعلم الطبیعی وهذا عند من لم یتتبع کلام شارح فن فالا فی
حاله ان لا یتکلم فیه کثیرا ولا یتصرف فیه یسیرا اذ فیه تخبیط بذهاب عقله او تار
الاوهام فی بیوت العناکب وسواد الذواد
کالسبع الشداد والله الهادی
الی سبیل الرشاد

تم بعون
الملک
الله
تم

قال الشیخ فی الشفاء، وکثیرا ما یکون احد العلمین معطیا لمسئلة واحدة بعینها برهان الانّ والآخر برهان اللمّ مثل ان العلم الریاضی یعطی فی کریة الماء برهان الانّ بالدلیل والعلم الطبیعی یعطی برهان اللمّ وایضا کذلک القول فی کریة الارض منه

١١٦
م

116

قال مؤلف كتاب الطراح سمعت عمن له نصاب تام ونصيب عام من العربية
ان كلمتي دع وذر امران في معنى اترك الان دع امر للمخاطب بترك الشئ قبل العلم به
وذر امر بتركه بعد علمه وروى ان بعض الاية سأل الامام فخر الدين الرازي رحمه
الله عن قوله تع اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين لم لم يقل وتدعون احسن
الخالقين وهذا اقرب الى الفصاحة للمجانسة بينهما فقال رحمه الله لانهم اتخذوا الاصنام
الهة وتركوا الله بعد ما علموا ان الله ربهم ورب ابائهم الاولين استنكارا واستكبارا
فلذلك قيل لهم ويذرون ولم يقل يدعون والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ولله الحمد وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى اله وصحبه الكرام سمعت السيد الاجل الاجل
قدوة الاصفياء واسوة الاولياء سيد الصفي الحق قدس الله روحه ووالى من عالم الوش
فتوحه قال كثر اقوال العلماء في توجيه التشبيه الذي يتضمنه قولنا اللهم صل على محمد
وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم من حيث ان هذه العبارة يقتضي
ان يكون الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم اقل وادون من الصلوة على ابراهيم
اذ وجه الشبه يكون اقوى في المشبه به ويخطر ببالي ان يجعل وجه الشبه كون كل من
الصلاتين افضل من الصلوة على السابقين فيكون الصلوة على سيد المرسلين

للمولى المحقق الدوا

افضل من الصلوة على السابقين عليه ومنهم ابراهيم كما ان الصلوة على ابراهيم افضل
من الصلوة على جميع من سبقه من الانبياء فيلزم من التشبيه المذكور كون الصلوة
على سيد الانبياء افضل من الصلاة على ابراهيم عليه السلام هذا كلامه قدس سره قد
شافهني به اقول هذا وجه رشيق دقيق انيق لا يقال ان هذا الوجه يقتضي ان يكون
الصلوة على ال محمد صلى الله عليه وسلم افضل من الصلوة على ال ابراهيم ومعلوم ان
ال ابراهيم هم الانبياء فيلزم تفضيل ال محمد صلى الله وسلم على الانبياء لانا نقول لا نم
انه يلزم من ذلك تفضيل الصلوة على ال نبينا صلى الله عليه وسلم على الصلاة على ال ابراهيم
عليه الصلاة والسلام لان مؤدى هذا الوجه تفضيل مجموع الصلوة على النبي صلى الله عليه
وسلم وعلى الآل على مجموع الصلوة على ابراهيم والصلاة على آله ولا يلزم من تفضيل ذلك
المجموع على هذا المجموع تفضيل الصلوة على ال النبي صلى الله عليه وسلم على الصلوة على
ال ابراهيم فلا يرد هذا المحذور اصلا على انه يمكن ان يقال تفضيل الشئ على الشئ قد
يكون من بعض الوجوه دون بعض كما حقق في موضعه ان معنى التفضيل هو الزيادة
بوجه ما فيمكن ان يكون تفضيل الصلوة على ال النبي صلى الله عليه وسلم على الصلوة على ال
ابراهيم عليه السلام باعتبار بعض الوجوه اذ في الحديث ان الله تعالى علماء يلبسوا
بانبياء ويغبطهم الانبياء فيكون على مضمون هذا الوجه طلب هذه المرتبة لال محمد صلى

الله عليه وسلم فان قلت اذا كان وجه الشبه هو كون كل من الصلاتين اعني الصلوة
على النبي صلى الله عليه وسلم واله والصلاة على ابراهيم واله عليه الصلوة والسلام افضل من
الصلاة على السابقين فلا يكون وجه الشبه في المشبه به اقوى منه في المشبه قلت
كون وجه الشبه في المشبه به اقوى يكون باعتبار الظهور والشهرة ولما كان رجحان
الصلوة على ابراهيم وآله متعارفا مشهورا بين الانام شبه الصلوة على النبي وآله بالصلوة
على ابراهيم وآله لذلك المعنى فان قلت اذا كان قوة وجه الشبه في المشبه به لاجل
الظهور والتعارف فليكتف بذلك في اول الامر حتى لا يلزم كون الصلوة على ابراهيم
وآله افضل من الصلوة على النبي وآله من غير حاجة الى هذا الوجه قلت الاحتياج الى
هذا الوجه ليعلم كون الصلوة على النبي وآله افضل من الصلوة على ابراهيم واله اذ هذا
المعنى لا يعلم من هذه العبارة الا بهذا الوجه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة والله تعالى
الموفق تم الرسالة بعون الله تعالى

وحسن توفيقه والحمد لله

على كل حال سوى

الكفر والضلال

م

نوع من الاسهال

ثم صار من نالـه خلفه يعطش كثيرا لان الرطوبات في هولاء اذا انحدرت الى اسفل
جفت اعالي المعدة والعطش يتبع اليبس ∴ ثم صار من يغتم يبكي لان الغم رض الروح
يكون بانقباضها وغورها الى داخل فاذا انعصفت الروح تراجع نحو الدماغ عصر
شيئا من الرطوبات المحصورة فيه ∴ ما الفرق بين الخادم والخصي الخادم الذي يعدم انثييه ويبقى
قضيبه والخصي الذي يعدمهما مع الذكر والشعر ∴ ثم صار من يعدم انثييه لا ينبت لحيته لان حرارتهم
ينقص وذلك ان الانثيين ينميان حرارة البدن ∴ ثم صار الخدم اذا دق صوته الخصيان لان
الخدم قطعت خصاهم ومجاري اصواتهم بعد دقيقة فلذلك تعدم الحرارة التي توجبها تبقى صيغة
والخصيان بعد ان اتسعت مجاري اصواتهم تقطع خصاهم والهواء اذا كان مجراه في مجاري صيغة
كان الصوت دقيقا واذا كان مجراه في مجاري اوسع كان الصوت غليظا ∴ ثم صار من عطش اذا دخل
الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به عطشه الحمام لان من به عطش فان بدنه يابس فيجذب الرطوبة من الماء
الى داخل بالمسام فيسكن عطشه ومن لا عطش به فان بدنه رطب يستفرغ بالعرق ∴ ثم صار يتجشا بعد تناول الطعام
اليابس والرطب لانا اذا ابتلعنا الطعام يبتلع معه هواء ما ولان الهواء الطف يتحدر قبل الطعام
فلذلك صار في مرتها العلو اسفل والطعام فوق فاذا انحدرت الى المعدة رسب الطعام لثقله اسفل
وطفا في الهواء فلذلك يتحرك ويندفع الى فوق ∴ ثم صار من خرج من موضع مضيء الى موضع مظلم لا يبصر ساعة ثم لا يلبث
ان يبصره لانه في اول الامر يجمع سواد الظلمة الروح الباصرة جمعا مفرطا فيندفع الى داخل للطافة وباخرة
لاجتماع يكثر ويقوى فيخرج بحيث ويتسع اشد فلذلك يبصر ∴ ثم صار الناس من بين الحيوان اكثرها عطشا لان
الناس من بين الحيوان يستعمل السكون والتوابل المنزلة كان الاكل الفضول ولذلك السكر يجمع
في البدن فضولا كثيرة والطبيعة دائما يستفرغ من البدن الشي الفاضل فيها فيجف ∴ ثم صار الشيخ احمل
للصوم لانه يتحلل من ابدانهم اقل وذلك لانهم ابرد ولان حركتهم اقل ∴ ثم صار الصبيان لا يحتملون الصوم

وجه كون الغم سببا للبكاء

الفرق من الخادم والخصي

لا تخرج اللحية لمن يعدم الانثيين



كون الحمام تعطشا

سبب الجشا

الراي قانون النور البصر

لانه اكثر حرارة واكثر حركة ولانه ليس يحتاج الى الغذا ليغتذي ابدانه فقط لكن لينشو ايضا
ولانه اشد حرارة ورطوبة فما يتحلل من ابدانه اكثر من كان الذي يتحلل من بدن الكهل حاجته الى الغذا اشد
لم صار المستسقى وبطنه ممتليه من الماء يعطشون لان الماء الذي يشربوه ليس ينفذ في المجاري
الذي يجب على المجرى الطبيعي ان يجري اليها لكنه يترشح الى جانب الكبد فلذلك ينالهم العطش مثل ما ينال من لم يشرب
الماء اذا شرب. لم صار الحيوان غير الناطق يمشي ويدب حين يولد والانسان لا يمكنه ذلك لان الحرارة والرطوبة
في جميع الاعضاء من الحيوان غير الناطق متساويان فاما الصبيان فان الرطوبة في ادمغتهم تفوق الحرارة
بكثير وذلك ان الدماغ جعل ابرد لان يصبر على الفكر وجعل ارطب ليسهل عليه ما لا ينطبع فيه من التخيل وفي
وقت الصبي لان الرطوبة التي في الدماغ فيها فضل بسبب السن فتغلب الرطوبة على الحرارة فلذلك لا يكد يستطيع
الى ان يحرك ذلك ساير الاعضاء وذلك ان ابتداء الحركة من الدماغ فاذا اكثر الصبي فالرطوبة يثقل ويعسر
الحركة ويحرك الاعضاء بعضها ببعض. لم صار من غضب يحمر وجهه ومن فزع يصفر وجهه لان الغضب يكون
بحركة الروح ودفعه الى خارجه فاذا كان الى خارج انبسط الدم الذي هو فيه الى خارج فيظهر لونه ومع الفزع يكون
بحركة الروح وانقباضه الى داخل فاذا غار رجع الدم الى عمق البدن فيبرد ظاهر البدن فاذا برد صفر
فاذا صفر اصفر وكذلك النبات اذا صفر اصفر. لم صار السودان شعرهم جعد لان الرطوبة كالعرق التي
تكون في ابدانهم تجذب الى فوق لشدة حرارة الشمس فيلتوي شعرهم ويتقبض. لم صار الرجال يشتهون الجماع في الصيف اكثر
والنساء في الشتاء اكثر لان حرارة الطبيعة تغور في الشتاء لان مسام الجلد تتكاثف في الشتاء
فيهرب الحرارة من البرد الذي من خارج الى عمق البدن وفي الصيف تنبسط حرارة الطبيعة الى ظاهرها في الخارج
التي هي من جنسها فيبقى عمق البدن ابرد واعضاء التناسل هي من الرجال بادية فلذلك يستحي ويتحرك للجماع في الصيف
وفي الشتاء تبرد وتفتر وفي النساء اعضاء التناسل هي باطنة فلذلك تغور حرارة الطبيعة فيحركهم الجماع في الشتاء
وفي الصيف يقل ويفتر. لم صار الماء البارد ضارا للعظام والاسنان والاعصاب لان تركيبها

كلها من جوهر ارضي والشي الارضي بارد ايضا والشي البارد ينال الضرر من البرودة بسهولة
لم صار في الشتاء يتهيأ لنا الجوع اكثر ويكون هضمنا للطعام اجود لان حرارة الطبيعة تغور في الشتاء
الى عمق البدن لتكاثف المنافذ من البرد من خارج وحرارة الطبيعة تهرب من البرد لانه ضدها فتطلع
فتجتمع في عمق البدن وتكثر ولذلك يحتاج الى الغذا العوض اكثر ويكون الهضم اكثر وذلك لان الهضم انما يتم
بحرارة الطبيعة. لم صارت المحاجم اذا طفيت النار التي تشتعل فيها يلزم. لان الشي الذي
في المحجمة يسخن بالنار ويتلطف ويتحلل ويخرج من المحجمة اكثره فاذا طفيت النار برد ذلك الهواء من الراس
عاد الى طبعه فتكاثف وغلظ من الراس فلا يمكن ان يملا جميع فضا المحجمة فيجذب اللحم الذي تحتها
الى داخل المحجمة فيملا الخلا فيما فرغ من المحجمة فاذا دخل اللحم فلحج في داخل المحجمة لزقت. لم صار من
يديم النظر الى الضوء الشمس لان الضوء الذي هو اضوء من شأنه ان يحلل ويبطل الضعيف مثل الشمس
يبطل ضوء السراج واذا كان ضوءها اقوى لطفيه ايضا فان البصر اذا احدق الى قرص الشمس ذهب ضعيفه
فلذلك صرنا اذا نظرنا الى الشمس سريعا في صرف ابصارنا عنها فما عرض للبصر القوي عند نظره
الى قرص الشمس ربما احتاج البصر بعينه بوضوح لذلك يضعف بصرهم من النظر الى الضوء المعتدل الذي يلائم
الصحيح. لم صار اذا حفر في شاطي البحر وجد ماء عذبا لان ماء البحر والماء الذي يجمع المياه غليظ
الرمل الذي في شاطي البحر ان يحدث ويكسر فيه مما يترشح اليه من ماء البحر اغلظ ما فيه لانه يشبه
فلذلك اذا تخلص هذا من ماء البحر فاستنبط فيه يوجد لطيفا عذبا

ثلج قد يعطش لحموات هو اما قال الشيخ وسائه ان الثلج لبرده يدر لحرارة العرضية الى القلب
فيجمع فيه ويزداد سخونة ويحدث العطش اي لانه يولم المعدة فيخرج الطبيعة مع الدم والروح ولحرارة العرضية اليها
فيشتد سخونتها ويحدث العطش او لانه يكشف باطن المعدة فيجمع فيها الحرارة ويحتبس ويحدث العطش والحاجة الى الحار
المجتنب فيه هذا ما علمه الحكيم ثم قال ان الثلج حار رطب يرتفع الى كو ما ذا بين علم الرجل وعقله ثلج وهذا
الذي ينذر الحكم خالصا عن خلط الدخانية اذ سعد ان يصعد لحرارة المائية الى مثل دون الارض ولان الجبال وهي برد الى
والارض شربته فالثلج جامد لم ينفصل عنه الاجزاء الدخانية عند الانفصال ويدل على ذلك ان هذا الدخان
يصاعد عنه لتنادخل في الماء والدخان يخفى ما دام يزل يتزل الوضع على دخن بالدخانية المحتبسة فيه ويحدث العطش
وحكم هذا حكم اللؤلؤ اذا برد حتى صار باردا بالفعل برد واشتد بردا فانه اذا زال برده الوضع عاد سخن البدن

مرشد الحكيم لتفسير الاولين

123

[illegible]

124



قال السيد السند في بحث زيادة الوجود وهذه الحجة إنما تثبت في العقل أي يقول الفاضل المحشي إن
اتصاف الماهية بالوجود ليس خارجيا وهو ظاهر فلأنه لو لم يكن ذهنيا والحال أن الاتصاف الذهني الموجب للامتياز
في الذهن يتوقف على أن يكون للموصوف وجود ذهني فيلزم أن يكون للماهية وجود آخر سابق في الذهن أو توقف
الشيء على نفسه ولا يمكن أن يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجي من أن المعروض هو الماهية من حيث هي هي مع
قطع النظر عن وجودها الخارجي وهذه الحجة إنما تثبت لها في العقل فيلزم أن يكون الماهية متصفة بالوجود
الخارجي وقابلة له في العقل دون الخارج حتى يلزم أن يكون الوجود الخارجي للماهية موقوفا عليه بل اللازم توقف
الوجود الخارجي والاتصاف به على وجود الماهية في العقل ولا محذور فيه إذ الماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن وجودها الذهني لا يمكن أن يكون معروضا للوجود الذهني إذ عروض الصفة الثبوتية لشيء يتوقف على
ثبوت المعروض بوجه ما فإن المعروض ذهنيا يتوقف على ثبوته في الذهن والآتي في الخارج ولا شك أن كان صح
الوجود الذهني صفة ثبوتية عارضة للماهية في الذهن دون الخارج فيتوقف على ثبوتها في الذهن ثم كلامه
أقول وفيه بحث إذ لا يلزم من الاتصاف الذهني التسلسل أو توقف الشيء على نفسه وإنما يلزم هذا أن لو كان
وجود المثبت له زائدا في كل مرتبة وهو ممنوع لا لأن الوجود وجود المثبت له عينه بمعنى أنه ليس هوية زائدة في له صح
الذهن على المثبت له لكن إذا فصل العقل الوجود الذهني يجد الاتصاف بالوجود الذهني لكن لا يلزم التفصيل
كما في الوجود الخارجي فإنه عين الوجود الخارجي لكن إذا فصل العقل فيجد الاتصاف ولا بد لنفي هذا من دليل
فإن قيل إن الإنسان ولو كان غير قادر على تفصيل الماهية إلى غير النهاية لكن المبادي تقدر بل يجب
التفصيل وإلا يلزم الجهل وكون بعض كمالاتها بالقوة والتالي بيّن البطلان في الحكمة وأيضا يلزم أن يكون
الماهية موجودة في الذهن بوجودين أحدهما عينه والآخر زائد فكما يمتنع كون الشيء في الخارج موجودا
مرتين يمتنع أيضا في الذهن وإلا لا يمتنع أيضا بحسب الخارج وأيضا يجوز أن يختار بحسب الخارج أن يكون
بعض أفراد الوجود زائدا أو بعضها عينا إذ لا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل فلا ينحصر حال الوجود
بحسب الخارج في العينية قلنا على الأول لم تفصيل الماهية الموجود إلى غير النهاية غير ممكن لأن اتصاف
الماهية بالوجود الخارجي يستدعي وجود المثبت له الذي هو غير زائد عليه فإذا فصل العقل الوجود
الذهني إلى الماهية والوجود فيحصل اتصاف الماهية الموجودة بالوجود الذهني فالوجود الموقوف عليه

بالاتصاف

بالاتصاف بالوجود الذهني بعينه الوجود الموقوف عليه في الاتصاف بالوجود الخارجي ولا يكفي
التفصيل مرة ثانية وإلا يلزم تحصيل الحاصل والجواب عن الثاني أنه إذا لاحظ العقل الوجود الذهني كان كنه صح
الاتصاف حاصلا بصورته بعد كون الذهن ظرفا لنفس الوجود فلا يلزم الماهية موجودة في الذهن
مرتين كما أن الوجود الخارجي إذا حصل بصورته ووصف الماهية بها في العقل لا يكون بهذا الاعتبار موجودة
بهذا الاعتبار موجودة في الخارج وإلا يلزم كون الوجود في الذهن موجودا في الخارج وهو بيّن الاستحالة
بل هو ظل وتفصيل للوجود الخارجي وكذا حال الزوجية يوجد في الذهن بالاعتبارين أحد الاعتبارين
ظل وتفصيل للآخر بخلاف الوجود الخارجي إذ لا يكون أحد الاعتبارين فيه ظلا وتفصيلا للآخر بل كل
ما هو في الخارج لا يكون إلا بالأصالة والجواب عن الثالث أنه إذا كان الوجود عين الماهية في الخارج كان
الماهية موجودة وإذا كان وصفا زائدا عليها كانت موجودة أيضا فيلزم تحصيل الحاصل ونقول وأيضا
يلزم موجودية الشيء في نفس الأمر على تعقل ذلك الشيء ووجوده في الذهن على تقدير كون الموجودية عبارة عن
الاتصاف بالوجود الخارجي كما هو مقتضى ما ذكره وليس كذلك فإنا نجزم جزما ضروريا بأن زيدا موجود
في الخارج ولم يتحقق ذهن ذاهن ووجوده في الذهن فضلا عن توقفه على وجوده في الذهن لا يقال
معنى موجودية الشيء في نفس الأمر عبارة عن الاتصاف المذكور ولا يتوقف عليه بل كون الشيء بحيث إذا
حصل في الذهن كان متصفا بالوجود الخارجي وهو متحقق قبل ذلك الاتصاف ولا يتوقف على الوجود
الذهني لأنا نقول ننقل الكلام إلى تلك الحيثية فنقول لو كان اتصاف الماهية بها في الخارج يلزم تقدم الوجود
الخارجي ولو كان في الذهن يلزم ما ذكر من توقف موجودية الشيء في نفس الأمر على تعقله ووجوده في الذهن
وفيه بحث إذ المراد بموجودية الشيء هو كون الخارج ظرفا لوجوده بحيث إذا لاحظ العقل الوجود
الخارجي وفصله يجد الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود الخارجي وهذا الوصف من المعقولات الثانية
موقوف على الوجود الذهني ولا فساد فيه وأما الوجود الخارجي وهو ما كان الخارج ظرفا لوجوده فلا
يتوقف على الوجود الذهني ونقول وأيضا يلزم أن لا يتحقق تأثير الفاعل في الأثر لأنه في الاتصاف بالوجود
كما سيذكره فلو كان ذلك ذهنيا يلزم أن يتوقف ذلك التأثير على تعقل الماهية مع أنا نعلم بالضرورة أن
التأثير في الممكنات حاصل سواء تعقل أو لم تعقل كيف والتأثير في المعلول الأول حصل أولا ثم حصل
تعقله ووجوده الذهني يلزم الدور وهو باطل أقول وفيه بحث لأن قولهم إن التأثير في الاتصاف

عن صادق عما ظاهر. لقضرورة العقل قاضية بان التاثير حاصل في المكتاب بمجرد حصولها في الخارج
والاتصاف يحصل بعده. كما حقق في شرح المواقف حيث قال اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج
فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على
قياس ما في الجنس والفصل كما اعرف. هذا المعترض فينبغي ان يحمل قولهم ان التاثير في الاتصاف
على ان الاتصاف يحصل بسبب التاثير اذا جعل المؤثر الماهية موجودة في الخارج بحيث يكون الخارج
ظرفا للوجود. فاذا تصور العقل الماهية الموجودة في الخارج يجد الاتصاف وهذا الاتصاف لما كان
موقوفا على وجود الماهية في الخارج جعل التاثير في الاتصاف ومنشاه هذا المسامحة ضيق التعبير عن كيفية
جعل الماهية موجودة في الخارج تم الكلام لمولانا حسام سلمه الله ن له الله علمه وعمره وقدره

قال في متن المقاصد المبحث الخامس في الالهيات وفيه فصول الاول في الذات وفيه مباحث الاول
في اثباته وفيه طريقان للحكماء والمتكلمين حاصلهما انه لابد للموجودات الممكنة من موجود واجب والمحدثة
من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقال [illegible]ضل التفتازاني في شرحه وطريق اثبات الواجب عند
الحكماء انه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها
يترجح وجوده. وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب
قيل هذا مخالف لاسلوب المتن لان اللازم من اسلوب المتن كونه تعالى صانعا للعالم واللازم من
الشرح اثبات واجب الوجود لا كونه صانعا للعالم فتدبر
قال في الوقاية وفسد في الكل في بيع ثلة او ثوب كل شاة او كل ذراع بدرهم الخ
قال صدر الشريعة في اثبات هذين المطلوبين لان البيع لا يجوز الا في واحد و
ذلك الواحد متفاوت اقول فيه بحث لان هذا الدليل انما ينهض على قوله في بيع
ثلة واما انتهاضه على قوله الا في بيع ثوب فلا لان تفاوت الاحاد انما يظهر في
ثلة واما تفاوت الاحاد في الثوب فلا يظهر فاذن يكون قاصرا عن اثبات ما ادعاه
لبغدادي زاده

مصطفى در روح اعظم نور نوركا
مصطفى در وجه اكرم ستر ستر تينا

قال صاحب المفتاح في فصل بيان الحالة المقتضية كون المسند اليه موصولا والعدول عن
التصريح باب من البلاغة يصار اليها كثيرا وان اورث تطويلا كما حكي عن شريح ان رجلا اقر
عنده بشيء ثم رجع فقال له شريح شهد عليك ابن اخت خالتك ثم قال وكذا ما يحكى عن شريح ان
عدي بن ارطاة اتاه ومعه امراة من اهل الكوفة يخاصمها فلما جلس بين يدي شريح وقال
عدي اين انت قال شريح بينك وبين الحائط قال له انا امرؤ من اهل الشام قال بعيد سحيق قال
قدمت من العراق قال خير مقدم قال المعترض الملائم لكمال عقل شريح وقوة فراسته وحسن خلقه
ان يعلم بالسنة في ابتداء جلوسه وتكلمه ويحمل كلامه اين انت على مفهومه المجازي في اي شغل
انت فكونك بلى لك فراغ بال لاستماع قصتنا فيجيب بمجاز آخر مثل محاذيه اي فراغ بال فلا
يغضب ولا يحمل كلامه على الحقيقة حتى يغضب فيجيب بما فيه غلظة اي ثناء من الجانبين فيكون
قوله بعيد سحيق يكون اشفاقا لا سخرية له ويكون اول كلامه مناسبا لآخره من الشفقة والدعاء
له بقوله خير مقدم ويقوله بالرفاء والبنين ويقوله ليهنئك الفارس ليكون اول الكلام وآخره مبنيا
على حسن الخلق وقوة الفراسة بخلاف الغضب والندم المبني على قلة الفراسة وسوء الخلق فقدبر
اقول انا لا نم ان عدي بن ارطاة من البله فكيف يكون كذلك اذا كان من البله فكيف يخاطبه
بالبلاغة ولئن سلم انه من البله ولكن لا نم انه غضب عليه حقيقة ولم يحمل كلامه اين انت على
مفهومه المجازي اي في اي شيء شغل انت بحيث فكونك ويجيب بمجاز آخر مثل محاذيه بقوله بينك
وبين الحائط اي بين استماع قصتك وبين الحائط التي اتكئ عليه منتظرا على استماع قصتك
ولئن سلمنا انه لم يحمل قوله اين انت على مفهومه المجازي ولكن لا نم انه قد غضب عليه حقيقة
وفي نفس الامر لجواز ان ينزله منزلة المغضوب ويخاطبه مخاطبة المغضوب كما ان البلغاء ينزلون
العالم منزلة الجاهل والسائل منزلة المنكر مع ان شريح من البلغاء فينزل الشخص الغير المغضوب
منزلة المغضوب ثم يوافق اول كلامه آخره في الشفقة وحسن الخلق والرفق وكمال الفراسة
ولو سلم انه قد غضب عليه حقيقة وفي نفس الامر ولكن لا ينافيه كمال الفراسة وقوة عقله بل
بعد مثل هذا من كمال البلاغة والفراسة وقوة العقل فمن انكر على ذلك فهو مكابر مقتضى عقله لان
الادباء اذا وجدوا البله يخاطبون تارة بالغضب وتارة باللطائف وتارة بالرفق والشفقة

قال اما الاصول فهي العمدة في الاحتراز المذكور اقول محصول ما قاله ان اقسام علم العربية ينقسم الى قسمين
احدهما الاصول والآخر الفروع اما الاصول فهي التي عمدة في الاحتراز المذكور واما الفروع فهي التي
لايكون عمدة في الاحتراز المذكور ولنا فيه بحث وهو ان تعريف الاصول غير مانع لدخول اغياره فيه
لان علم الخط من اقسام علم العربية التي هي الفروع كما مر مع انه يصدق عليه انه يكون عمدة في الاحتراز
المذكور لان علم الخط هو الذي يحترز به عن الخطاء في كلام العرب كتابة لا لفظا وان تعريف الفروع التي
هي من اقسام علم العربية غير جامع للافراد. لان علم الخط من اقسام الفروع مع انه لا يصدق عليه انه لايكون
عمدة في الاحتراز المذكور قال اما ان يبحث فيه عن المركبات اقول فيه بحث لان المتفهم من هذا التقسيم
ان علم النحو والمعاني والبيان متحدون في ذات الموضوع اعني المركبات ومختلفون بالاعتبار مع انه
مخالف لما تقرر عندهم من ان موضوع علم النحو هو الكلمة المفردة حيث قالوا ان علم الصرف والنحو متحدان
في ذات الموضوع اعني الكلمة ومختلفان بالاعتبار لان علم الصرف يبحث فيه عن الكلمة المفردة من حيث
الاعلال والادغام وفي علم النحو يبحث فيه عن الكلمة المفردة من حيث الاعراب والبناء قال هو علم يحترز
فيه عن الخلل في كلام العرب لفظا اقول فيه بحث لان المتفهم منه ان موضوع علم العربية مطلقا هو الكلام
المركب لان المعنى بالاحتراز المذكور ليس ان يبحث فيه عن الكلام المركب من حيث الاحتراز المذكور عن
الخلل فيه والاحتراز عن الخطاء حيثية الموضوع وقيده. وليس هذا الا من اعراضه الذاتية فافهم كما
علم في موضعه فعلى هذا اعد علم اللغة والصرف والاشتقاق التي يبحث فيها عن الكلمة المفردة العربية
من اقسام علم العربية لايكون مستقيما لان تعريف علم العربية المطلقة غير صادق عليها لان موضوع علم
العربية المطلقة لما كان هو الكلام المركب وموضوع اللغة والصرف والاشتقاق الكلمة المفردة لم
يكن متحدة في ذات الموضوع بالذات ومختلفة بالاعتبار وعلى هذا عدم صدق تعريف علم العربية من حيث
لا يشك فيه احد لا يقال ما ذكرتم انما يلزم اذا كان المراد بالكلام الذي هو موضوع علم العربية الكلام
المصطلح واما اذا كان المراد به معنى آخر لغويا اعني اللفظ العربي المتناول للكلام المركب والكلمة
المفردة فلم لا يجوز ان يكون المراد به معنى آخر لغويا فح يكون عد علم اللغة والصرف والاشتقاق
من علم العربية مستقيما بحيث لا يشك فيه لانا نقول هذا الكلام وان كان غير خارج عن دأب المناظرين لكن
المصرح فيما نقل عنه بان المراد بالكلام الذي هو موضوع علم العربية انما هو الكلام بمعنى المصطلح يدفع ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فقد اردنا ان نذكر شيئا مما سنح للخاطر الفاتر اثناء الاشتغال بالمواقف وشرحه لغرض دعاني اليه والله ولي التوفيق قال صاحب المواقف اختار الامام الرازي ان تصور حقيقة العلم ضروري واستدل عليه بان علم كل احد بوجوده ضروري وهذا علم خاص والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا وقال الشارح الفاضل تغمده الله بغفرانه وبجوز ان يجاب عنه بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه وكلاهما في حيز المنع اقول هذا كلام مشهور يقع في مواضع كثيرة لكن لم يصب هنا المحز وبيانه ان مبنى الاستدلال كما صرح به الشارح والمص على عدم الفرق بين حصول الشيء وتصوره ولما كان تصور الاشياء انما يتم بحضورها عند النفس وحصولها ظن ان كل حضور لها عندها تصور لها وتلخيص الدليل ان كل احد يعلم وجوده بالضرورة فيكون علمه حاصلا له بالضرورة فيكون ذلك العلم معلوما له بالضرورة فكذا العلم المطلق في ضمنه ولو كان مبنى الاستدلال على ان العلم الجزئي حاصل بنفسه وانه تصور له لا يرد عليه انه يحتمل ان لا يكون حقيقة العلم حاصلا هنا لان جزئي الشيء اذا وجد وجد ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتيا له او لا واذا كان وجود الشيء تصورا له وكان كنهه حاصلا كان متصورا بالضرورة وانما يتصور ما ذكر اذا كان وجود الشيء عند النفس بصورته فان وجود الجزئي على هذا الوجه انما يستلزم وجود المطلق اذا كان ذاتيا له وكان متصورا بالكنه والسر في ذلك ان تصور الشيء حكاية عنه وكالظل له وبمثابة الصورة المنقوشة على الجدار فلا يستلزم وجود الشيء بذاتياته ولا وجود لوازمه واما وجود الشيء بنفسه فهو وجود لذلك الشيء حقيقة فكيف يتصور مفارقة حقيقة الشيء عن ذاته وكيف ينفك عنه لوازمه ولهذا لم يلتفت المص الى هذا الجواب والله اعلم وقال الشارح في مباحث النظر قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على

ان يخلق

ان يخلق مثلهم اشارة الى دفع شبهة اخرى لمنكري الاعادة على ما جاءت به الشرايع المتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك مبطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة اقول مفهوم الاية على ما نص عليه في الكشاف وان خلق الناس اهون من خلق السموات والارض فمن كان قادرا على خلقها فهو على خلق الناس اقدر فهو كقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس فالآية بصريحها دفع لشبهتهم السابقة ايضا وهي قولهم من يحيي العظام وهي رميم ولو اريد ما ذكره لقيل على ان يخلق مثلها على ان الضمير للسموات والارض ولو قيل ان الاية مسوقة للغرض المذكور ولكن اشير فيها بذكر خلق السموات الى دفع تلك الشبهة ايضا كان بعيدا عن الفهم نابيا عنه مقامه ومع ذلك فانما يتم لو سلم الخصم اتصافها بالعدم في وقت من الاوقات وعندهم ان العالم قديم بالزمان فلا يندفع تلك الشبهة بهذا الوجه بل بابطال شيء من تلك الاصول ولو جعل ذلك الزاما على كفار مكة بناء على قولهم بحدوث العالم وارد عليه انهم اذا قالوا بحدوث العالم فقد رفضوا بعض الاصول التي تبتنى عليها تلك الشبهة فكيف يتمسكون بها مع انكارهم مقدماتها وقال في بحث الوجود استدل على كون الوجود زايدا على الماهية بانه لو لم يكن زايدا عليها لكان نفسها او جزءا لها فلا يمكن سلبه عليها واجيب بان نفسه يقبل العدم فان الماهية اذا ارتفعت ارتفع وجودها فكذا اذا كان وجودها عينها جاز ارتفاعها اقول للوجود ضربان ضرب موجود لذاته لا بمعنى خارج عن ذاته مقارن له فلا يتصور زوال وجوده كما ان الانسان لانه انسان لذاته لا يتصور سلب انسانيته عنه وضرب موجود لا لذاته بل بمعنى مقارن له وارد عليه من غيره فهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه فيمكن ان يوجد وان لا يوجد واما الذي يقارن ماهيته عنها ويجعلها موجودا في الاعيان فقد حقق في المواضع ان ذلك المعنى وان كان وجود الغير فهو لا يجوز ان يكون موجودا في نفسه ولا بعارض من عوارضه فهو معدوم دايما فقولهم انه يقبل العدم ان اريد انه لم يوجد ثم يعدم كما هو الظ فهو باطل بلا مرية وان اريد انه يقبل العدم في الجملة فلا كلام فيه وانما الكلام في ان الشيء اذا وجد بوجود عين ذاته فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يتوهم نقصانه وقال في بحث الكيفيات المحسوسة

بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا للسموات والارض لزم ان يسلم كونه تعالى قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الاوقات وان سلم كونه تعالى قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على الايجاد على شيء قادر لا محالة على مثله

انه لم يسلم ولكن لزمه التسليم سواء سلم او لم يسلم

الحار لا يقال لما يحس حرارته بالفعل يقال لما لا يحس حرارته الا بعد مماسة البدن والتاثير منه
قال الشارح اي تأثر البدن من ذلك الشيء اقول هذا سهو منه والصحيح ان يقال اي تأثير
ذلك البدن فان الذي يقال له الحار بالقوة لا يحس حرارته ما لم يتأثر من البدن ولم ينهضم
بسبب القوى الهاضمة التحاضم فاذا انهضم حصل فيه خلط حار يسخن البدن فيحس ح
حرارته والاغذية الحارة والادوية والسموم الحارة كلها من هذا القبيل واما ظهور الحرارة بعد
تاثير البدن فالذي بعد من خواص الحار بالقوة ليس هو هذا المعنى بل الحار بالفعل ايضا كذلك
بل نقول جميع المحسوسات تشاركه فيه فان الادراكات الحسية تابعة للانفعالات البدنية فلا يحصل
شيء منها الا بعد تاثير البدن من المحسوس وقال في بحث الجزء الذي لا يتجزى بفرض كرة تماس
سطحا فانه المماسة لا ينقسم والا اما في جهة فهو خط او اكثر فهو سطح فلا يكون الكرة كرة ثم يفرض دحرجتها
على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء غير منقسم قال الشارح واجاب ابن
سينا بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماس على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان
منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن
ان يكون اتصال بين امرين منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بالكلية فلا بد ان يكون بين النقطتين
خط وكذا الحال في ساير النقط التي يقع به التماس بينها فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي
مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقط الاخرى الا بعد الحركة
ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت ساكنة حال كونها متحركة
وان كانت على نقطة متوسطة بينها لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة
فوجب ان يكون بين نقطتي التماس تماس فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى
وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المودية الى المماسة على النقطة الاخرى
ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وكذا كل مماسة على نقطة يحصل في آن و
يبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم
تتالي النقط والآنات اقول هذا تخيل كاذب فان المماسة على نقطة ما اذا بقيت زمانا كان
انقطاع الحركة في ذلك الزمان شيئا جليا فان الكرة اذا تحركت على سطح مستو وقطعته عن احد

طرفيه

طرفيه الى الآخر فكل نقطة من النقط المفروضة التي يقع التماس عليها فاما بين المبداء والمنتهى
يكون حدا من حدود مسافتها والمتحرك ما دام متحركا لا يثبت في حد من حدود مسافته اكثر
من آن كيف وصورة الحركة توسط بين المبداء والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه المتحرك في آن
لا يكون قبله ولا بعده وما نقل عن ابن سينا غير مطابق فانه قال في الشفاء ليس يلزم ان
يكون الكرة مماسة في اي حال كان بالنقط لا غير بل يكون في حال الثبات والسكون لذلك فاذا
تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم يوجد البتة وقت الفعل تماس فيها الا في الوهم
اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل والذي يلخص من كلامه ان الكرة في
زمان الدحرجة مماسة مع السطح مستمرة في ذلك غير قارة تتبدل احوالها في كل آن يوجد فيه و
المماسة بخط مستدير غير قار لا يجتمع اجزاؤه في الوجود تتميز ويحصل في ذلك الخط على الكرة
المماسة وبخط مستقيم غير قار كذلك على السطح فلا يلزم محذور اصلا وقال في اثبات كرية
الماء الماء المرمي الى فوق يعود كريا واعترض عليه بانه انما يتم اذا بين كونه كرة حقيقية وحس
لا يعتمد عليه في مثله ومن ان ذلك بطبعه بمصادمة الهواء او بدحرجة في الطريق او سبب
آخر ثم انهم يزعمون ان الماء انما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم وعليه بنوا حكاية
الطاس في قلة الجبل وقعر البئر وهذا لا يعطيه قال الشارح اي هذا الاصل الذي ذكره
ذلك الفرع الذي بنوا الجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي
بنوا الاستدارة اقول هذا اعتراض ركيك لان غرضهم بيان الامر الواقع على مجرى الطبيعة
اذا لم يكن هناك مانع الا يرى ان المراد في قولهم الماء كري ان الشكل الطبيعي للماء هو الكري
يعني انه لو خلي وطبعه يكون متشكلا بشكل الكرة ولا يقدح في ذلك انه قد يعرض قاسر فيخرجه عن
الكروية وكيف يظن بهم انهم يزعمون انه اذا وضع في قلة الجبل وقعر البئر صفحة ملساء فازالت
تغيب الماء وتحدبه كان الماء الذي يحويه الطاس في قعر البئر اكثر من الماء الذي في قلة
الجبل على ان المصنف ذكر هذا الاصل فيما سبق وفرع عليه هذا الفرع واوضح برهانه غاية الايضاح
ولم يقدح في شيء من مقدماته ولم يشعر كلامه بانكاره ما في ذلك ولما ههنا فلم يذكره الا على وجه
الحكاية والاحتمال ولو كان انكاره ما في ذلك كان المناسب ان يذكره فيما سبق بل الذي بينهم

من كلام المص وبلاغته سياقه ان هذا الاعتراض على الدليل المذكور يتوجه وتوجيهه ان المقرر
عندهم ان الشكل الطبيعي للماء ان يكون كرة مركزها مركز العالم وكل ماء انفصل عن الماء
الكلي فمقتضى طبعه ان يكون قطعة من كرة مركزها مركز العالم وهذا الاصل المقرر عندهم
لا يعطي كون الماء المرمي الى فوق يقتضي طبعه ان يعود كرويا لان تلك الكرة مركزها خارج عن
مركز العالم فهذا القول مناف لذلك الاصل المقرر عندهم فلا يجوز التمسك به ولنقتصر
على هذا القدر ههنا فانه كاف لغرضنا الآن واما التفصي بالاستقصاء فامر يؤخر الى
زمان التفرغ له والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق تمت الرسالة المعلقة للكستلي
قال صاحب المفتاح الفصل الاول في ضبط معاقد علم المعاني اقول قوله لما اراد
ضبط التراكيب التي هي موضوع علم المعاني الى قوله احتاج الى تمهيد ذلك الاصل الذي
سنح للخاطر الفاتر ان الغرض من هذا التمهيد تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في
هذين الفنين دون سائرهما سيما الذي اشترك بهما في ذات الموضوع كالنحو مثلا ولهذا
لم يفصل جواب الشبهة بل احاله الى الاستيضاح فيما سيجيء مع ان المناسب عقيبه ذلك لئلا
يطول الفاصل بين المبني وما بني عليه وحاصل ما مهده هو ان الحال قد يقتضي المعاني
المفادة للتراكيب بدلالة مفردات او الفاظ كيف كانت وتاليف يخرج المفردات
عن حكم التنعيق فقط وقد يقتضي المعاني المفادة للتراكيب لا بما ذكر بل بازيد منه و
يجري في كل منهما الخطاء وليس المعاني الا وسيلة للاحتراز عن الخطاء في الثاني فعلم
ان المعاني معرفة الخواص المفادة بالازيد اعني المفادة بالكيفيات وخصوصيات
الهيئات من الذكر والترك والتعريف والتنكير والتقديم والتاخير ونحوها ثم لا يخفى
ان التعرض لها موقوف على التعرض للتراكيب لان التعرض للمفاد من حيث هو
مفاد لا يمكن الا بالتعرض للمفيد ولما لم يكن افادة المفيد اياها بمجرد الوضع كما انما يبحث عنه
في النحو لم يمكن التعرض له على سبيل الانتشار اعني تعرض المفردات من غير تعرض للهيئات
كما في النحو ويشهد بما قلنا قول المص فيجب المصير الى ايرادها تحت الضبط حيث جعله
نتيجة للمقدمة الممهدة هذا وهذا هو الذي ساقه الى ايراد العلمين في قسم واحد دون النحو

مع اشتراكهما في ذات الموضوع قال وان شئت شاهدا على ان العالم ينزل منزلة
الجاهل فتمسك بكلام رب العزة ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق اذ
قد فسره الشارح بافسره ثم قال في الحاشية لا شك ان عدم تعلق النفع به في الآخرة
مع انهم باعوا حظوظ انفسهم كاف في كونه شيئا مذموما فلا يتجه ان يقال الخ اقول
المستفاد من الآية الكريمة ليس عدم تعلق النفع حتى يكون كالمباح بل عدم تعلق
نفع ما لمن اشتراه بل كون الاشتراء علة لانتفاء النفع في الآخرة بالكلية بناء على
ان تعلق الحكم بالوصف يدل على عليته والظ ان المباح لا يكون كذلك فانه كاف
في كونه شيئا مذموما بلا ضم شيء غير مفهوم من تلك الجملة اعني بيعهم حظوظ انفسهم
فانه انما يفهم من قوله لبئس ما شروا به انفسهم لا من السابق مع ان مقتضى تقبيح حالهم
هو هذا المعنى لان القباحة حينئذ يكون اشد واقوى اذ يحتمل ان يوجد امر مباح بيع
به حظوظ انفسهم ولا يترتب عليها نفع في الآخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بغيره
فانه ليس من القباحة في تلك الدرجة كما لا يخفى والمفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة
ونهاية القباحة فلم يكن مؤدى الثانية غير مؤدى الاول واعلم ان المعنى الاصلي
هو معنى التركيب الذي يحصل بمجرد التاليف يخرجها عن حكم التنعيق والفاظ
كيف كانت وغرض النحوي مقصور على بيان افادته وهو باحث عن التركيب
من حيث افادته هذا المعنى وان كان كل التركيب لا يخلو مع افادته عن افادة
معنى آخر زائد على ما يحصل من اي لفظ كان حاصل من خصوصية كل لفظ و
المعاني باحث عن التراكيب من حيث افادتها ما يزيد عليه ويختص بخصوصية
كل تركيب والحاصل انه ما من شيء الا ويمكن التعبير عنه بالفاظ مختلفة مما يوجد في
ضمن الجميع من افادة المعنى العام التركيبي منظور النحو وما يوجد في خصوص واحد
منها من المعاني الخاصة بكل تركيب منظور المعاني ويدل على ما قلنا قول سعد
الملة والدين في شرح المفتاح والتلخيص ولينظر فيهما فقول الشريف لانهم ارادوا

بالزايد على اصل المراد المعنى الزايد على المعنى الوضعي للفظ الذي عبّر به عن المقصود
محل تأمل ونظر كما يظهر مما سبق والحاصل ان ما ذكره في ردّ الجواب عن الاعتراض
على كون بيان القرب والبعد والتوسط من المعاني على تقدير دخولها في معاني
اسماء الاشارات والقناعة بالجواب المذكور ثانيا والرضاء والالتزام بكون اكثر
المباحث المذكورة بحثا لغويا وتوطية لمسائل هذا الفن مما لا يليق بشأن الشريف ولا
يرضى به المص **قال** ما ذكر في الحد الاول قال الشارح اجيب عنه بان المأخوذ في
حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر الخ **اقول** يمكن دفعه عن المص
بانه قد تبين فيما سبق بديهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال وهو يصدقون ابدا في تمام
التصديق الخ وبنى عليها بديهة الخبر ثم ان التنزل عن دعوى بديهة صدق الخبر لا
يوجب التنزل عن دعوى بديهة صدق المتكلم فقد يبنى على بديهته فلم يحتج الى
التعريف فلما عرف صاحب التعريف الصدق والكذب وجب ان يحملا على
صفة الخبر بناء على توقف معرفتهما على معرفة الخبر لكونهما من الاعراض الذاتية له مع انه
لا ثالث لهما ثم ان هنا حاشيتين يرى من احدهما انه لو قال مطابقة الخبر يلزم الدور
ومن الاخرى انه لو قال صفة الخبر يتوهم الدور فلا يلزم فتدبر فيه **قال** واما
السبب في كون الخبر محتملا للصدق والكذب فهو امكان تحقق الحكم وذلك مع كل
واحد منهما من حيث انه حكم مخبر **اقول** الظاهر ان هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر
مشهور وهو ان الخبر ان كان صادقا لا يحتمل الكذب وبالعكس وكيف يحتمل الشيء
الواحد النقيضين وايضا كلام الصادق لا يحتمل الكذب اشارة الى جواب الاول
بقوله مع كل واحد منهما اي بدلا عن الاخر لا بطريق الاجتماع والى جواب الثاني بقوله
من حيث انه حكم مخبر اي مع قطع النظر عن خصوصيته واما ما حمله الشارح فيه تكلف
اما اولا فلانه لا بد ان يراد بالخبر الحكم واما ثانيا فلانه يكون الاحتمال المذكور في تعريف
الخبر الاحتمال الذهني وهو ليس بظ والظاهر ان فايدة ما حملنا اولى والتعرض اليه

اكثر في الكتب بخلاف ما حمله الشارح لكن في عبارة السبب نوع نبوة والامر فيه سهل
لان الشارح قد وجه كلام المص ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى استفادة الخ بان
حكمنا بكون الخبر مفيدا اه مع انه لا احتياج اليه بل مراد المص هنا هو ان مرجع اتصاف
الفعل الصادر عن المتكلم بالافادة الى اتصاف ما يصل الى المخاطب بالاستفادة
بان يكون المخاطب غير عالم بالحكم قبله ومرجعه بالحقيقة الى خلو المخاطب عنه اذ لو لم يخلو
لم يفد استفادة فلم يفد ارادة اليه افادة **قال** في اوايل القانون الاول اما الاعتبار
الراجع الى المسند اليه فكونه محذوفا واما الاعتبار الراجع الى المسند فكونه متروكا
وقال الشارح سعد الملة والدين في ذكر الحذف في المسند اليه والترك في المسند
اشعار بانه العمدة والركن الاعظم فكأنه ذكر ثم اسقط بخلاف المسند فانه ترك ولم
يذكر والشارح الشريف لم يلتفت اليه وحمله على التفنن حيث قال ولذلك قال المص
فيما سبق او من نحو منطلقا ترك المسند اليه **اقول** اختيار عبارة لنكتة مخصوصة ومقصودة
بها في موضع لا يوجب اختياره في موضع آخر ولا يدل على عدم اختياره في موضع
على انعدام القصد بها الى تلك النكتة في محل يناسبه ونظيره ما وقع في الحديث من قوله
ع م ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن دون الله او نحوه ايذانا بان
تقليبه تعالى القلوب على صفة الرحمن منه مع انه قد وقع في حديث آخر منه اصابع الله
قال واما الحالة التي تقتضي كونه موصولا فهي متى صح احضاره في ذهن السامع بواسطة
ذكر جملة معلومة الانتساب الى ما اشار اليه واتصل باحضاره بهذا الوجه غرض قبل ان
لا يكون له منه امر معلوم سواه وقال واما الحالة التي تقتضي كونه اسم اشارة فهي متى صح
احضاره في ذهن السامع بواسطة الاشارة اليه واتصل لذلك داع مثل ان لا يكون لك او
لسامعك طريق سواها **اقول** انما ذكر المصحح فيهما ولم يذكر في غيرهما بل جعل ما جعله مرجحا فيهما
ولم يذكر في غيرهما بل جعل ما جعله مرجحا فيهما عين الحالة المقتضية لتعريف الاضافة حيث
قال واما الحالة التي يقتضي التعريف بالاضافة فهي متى لم يكن للمتكلم الى احضاره في ذهن

قال بعضهم انما قال الرحمن اي بعض العلماء

السامع طريق سوابا الفايدة وبى ان المتكلم قد يحتاج بعد العلم بالوضع فى صحة اطلاق
الاسم على ما يطلق عليه الى شئ غيره فالحالة المقتضية ههنا مركبة من مصحح ومرجح كما فى الموصول
واسم الاشارة فانه يحتاج فى الاول بعد العلم بالوضع الى ان يعلم بكونه منسوبا اليه
بحمل بخصوصيته ليصح احضاره بذكره وفى الثانى يحتاج الى كونه محسوسا مشاهدا له
وللمخاطب ايضا حتى لو كان احدهما فاقد البصر لم يكن على حقيقته وقد لا يحتاج الى شئ
اخر بل يكفى فى صحة اطلاقه مجرد العلم بوضعه كما فيما عداهما فالحالة المقتضية فيه هى
المرجح فقط ولا حاجة الى المصحح سواء كان الوضع والموضوع له خاصين كالعلم او
كان الوضع عاما والموضوع له خاصا كالمضمر فقول الشارح الشريف لا بد من المصحح و
المرجح فى كل حالة لنكتة قد لا يفصلهما لعلة المرجح كما فى المضمر وقد يفصلهما كما فى الموصول
واسم الاشارة محل نظر وتامل لان فيه التزام مؤنة المصحح فى جميع ما لم يذكر المص فيه
اخلاء لكلامه عن الاشارة الى ما اشرنا اليه مما امتاز به الموصول واسم الاشارة عن ساير
الطرق واحتاج الى بيان علة لتفصيلها فيهما وترك تفصيلها فى غيرهما مع ما بين العلتين
المذكورتين فى الكتاب احدهما والاخرى فى الحاشية من نوع مخالفة ظاهرة يحتاج الى
التلفيق لان المفهوم من الاول هو ان علة ترك التفصيل فى غيرهما قلة المرجح والمفهوم
من الثانى انها عدم كون احدهما معنى محصلا مغايرا للاخر وفيما حملنا عليه كلام المص
مندوحة عن ذلك كله لا يقال لا شك ان الرجحان مسبوق بالامكان فعدم ما يحتاج
اليه فيما عدا الموصول واسم الاشارة بعد العلم بالوضع الى شئ لا يقتضى ان لا يكون
هناك مصحح غايته ان لا يكون غير المصحح المعتبر فيهما لانا نقول لا نثبت فى انعدام ما
يحتاج اليه فيه بعد العلم بالوضع تعلق ان يصححه اما نفس الوضع او العلم به ولا ريب
ان الكلام فى علم البلاغة انما هو بالنظر الى العالم بالوضع واللغة فحيثما لم يحتج الى شئ
اخر بعده لم يعتبر له مصحح بل لم يصح اعتباره كما لا يعتبر الامكان فى العلة بعد ما اعتبر
فى جانب المعلول قال فى الفرق بين طلب الاستفهام وطلب الامر والنهى ان الاول

طلب نقش فى الذهن لما هو فى الخارج والثانى طلب مطابق فى الخارج للنقش
الذهنى واعترض عليه بنحو معنى علم الانسان او كونه قائما مع انه امر اجاب عنه الفاضل
سعد الملة بان المط فى الاستفهام ان يوجد الشئ فى ذهنك وجودا غير اصيل ونحو
اعلم ان يوجد الشئ فى ذهن المخاطب وجودا اصيلا ورده الفاضل الشريف بان
العلم بالشئ اما وجود اصيل له او غير اصيل فلا فرق بين علم المتكلم والمخاطب ثم قال
فان قلت تصور البخل يقتضى الاتصاف بالتصور لا بالبخل لان الموجود اصيلا هو
التصور لا البخل قلت تصور الشئ وجود ظلى لذلك الشئ وكما ان قيام الشئ بالنفس
فى وجوده العينى يقتضى اتصافها بعينه كالبخل القايم به كذلك قيامه بها فى الوجود
الظلى يقتضى اتصافها بظله وقد يكون للظل ظل كما فى العلم بالعلم بالشئ فيقتضى
اتصافه من قيام به بظل الظل لا بالظل ولا بالعين فليس يلزم من ذلك ان يكون
شئ من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا اقول المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون
الوجود الظلى وجودا اصيلا لشئ اصلا لا للظل ولا لذى الظل والثانى مسلم وفى
الاول نظر اذ لا ينقبض العقل من ان يكون مفهوم الانسان الحاصل فى الذهن مثلا
فردا جزئيا من افراد العلم والصورة والكيف بان ينتزع عنه مع ابنا نوعه او جنسه
كصورة الفرس والبقر والسواد والبياض هذه المفهومات ويكون وجوده وجودا
اصيلا لها كوجود زيد بالقياس الى ذاتياته ويكون وجودا ظليا لماهية الانسان
اذ لا يصدر عنه اثر الانسان بل اثر العلم والكيف والعرض فان الاثر العام للاعراض
ان يجعل موضوعها متصفا بها ويؤيده ما نقل فى الشفاء من ان المعقول فى النفس
من الانسان هو الذى هو كلى والكلية لا لاجل انه فى النفس بل لانه يقيس الى اعيان
كثيرة موجودة ومتوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة فى
نفس جزئية وهى احد اشخاص العلوم والتصورات فلا ان الشئ بحسب اعتبارات مختلفة
يكون جنسا ونوعا وكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا ومع ذلك تخالف

لما حققه في بحث الوجود الذهني في حل شبهة منكريه لان حاصل الشبهة انه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون للاعراض وجودان ووجود العرض علة لاتصاف المحل
به فلو كان موجودا في الذهن لزم ان يكون وجوده علة لاتصاف الذهن به كما يكون
علة لاتصاف محله في الخارج فيلزم كونه حارا او باردا او مستقيما او معوجا وخلاصة
الجواب انا وان اثبتنا له وجودين لكن لا نقول كل واحد منهما علة للاتصاف بل نقول
علة الاتصاف هو الوجود الخارجي فان المفهوم من هذا الكلام ان علة الاتصاف من
جانب الصفة ليس الا الوجود العيني للاعراض ولو لم يكن هو ثبت من مراتب الظل
وجود اصيل لزم اما ان لا يتصف الذهن به وهو ينافي ما ذكره ههنا او لا يختص
علة الاتصاف العيني وهو ينافي ما ذكر في الوجود الذهني اذ لا يخفى انها ليست من
الامور الاعتبارية ولوازم الماهية لا علية للاتصاف من جانبها بل من جانب الموصوف
وبما قررنا ظهر ان مادة شبهة المنكرين هي مقولة الاعراض لان كون وجود الصفة علة
للاتصاف انما يتحقق فيها واما الامور الاعتبارية ولوازم الماهيات فلا دخل لها
في الاتصاف بها بل من جانب الموصوف فقط ولهذا قال الشارح هناك وبهذا التحقيق
يندفع جميع الشكوك الموردة ههنا فلا يلتفت الى ما يقال من ان هذا الجواب ليس بحاسم
لمادة الاشكال اذ لو تشبث المعترض بلوازم الماهيات والامور الاعتبارية لم يمكن ان
يقال ان لها وجودين وعلة الاتصاف هو الوجود الخارجي اذ لا وجود لها في الخارج
ولا احتياج في دفعه الى ما قيل يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما
لا يكون منشأ الآثار والآخر يجذو حذو الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب
هذا الجواب في العلم واطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يحذو حذوه في
ترتب الاثر مع انه لا يشفي عليلا ولا يغني شيئا لان ما يكون في ثابت الخارجي في الامور
الاعتبارية هو وجوده وثبوته لموصوفه وهو عين اتصافه به لا منشأ ان وعلته كما صرح
المجيب في حواشي التجريد في بحث الوجود وبهذا ظهر مناقشة اخرى على قوله ههنا وكذا

قيامه به في وجوده الظلي يقتضي اتصافه بظله لان قيامه عين الاتصاف لا علة تقتضيه
لانه لا معنى للقيام الا ثبوته ووجوده لها وكذا الكلام في قوله الظل ظل فيقتضي اتصاف
من قام بظل الظل **قال في المواقف** المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك
خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض الخ **اقول** قال المتكلمون
في اثبات الصانع ان العالم اما جوهر او عرض وصح الاستدلال بحدوث كل واحد منهما
وبامكانه مع الحدوث شرطا او شطرا او قيل الاول هو الاستدلال بحدوث الجوهر طريقة
الخليل ع حيث قال لا احب الآفلين الخ وفيه بحث اما اولا ان طريقة استدلاله
ع انه لما رأى القمر فوق الافق بعد كونه تحته علم انه متغير وكل متغير حادث فعلم انه حادث
ولكل حادث يجب ان يكون له صانعا كما يشهد به بديهة العقل فعلى هذا جاز ان يكون
استدلاله ع بمجرد التغير على معنى ان يكون مستدلا بالتغير على الحدوث وبالحدوث على
الصانع لانه ع في غاية الذكاء وكل من هو ذكي فهو اسرع انتقالا ولا معنى لسرعة
الانتقال الا ان يطوي بعض مبادي المط ووسايطه واما ثانيا ان التغير كما انه علامة
للحدوث كذلك علامة للامكان المقارن للحدوث فيجوز ان يكون استدلاله بالتغير
على مجموع المركب من الحدوث والامكان او الامكان بشرط الحدوث او الحدوث
بشرط الامكان الذي لم يذهب عليه احد من المتكلمين والحكماء واما ثالثا انه يجوز ان
يكون استدلاله من حدوث الاعراض او امكانها مع الحدوث شرطا او شطرا لانه ع
لما رأى تغير القمر اي حركته من الافق حصل له العلم بحدوث الحركة وامكانها مع الحدوث
واما رابعا ان قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا الآية يدل على انه عالم بوجود
الصانع لكنه متردد في انه تعالى ماذا وطالب لتعيينه فلما رأى القمر ظن ان الرب
الكوكب وكذا الشمس واما خامسا ان المفهوم من الآية الكريمة هو ان الخليل ع استدل
من الافول الى ان الآفل ليس ربا لا الى ان الحادث لا بد له من صانع ويمكن ان يجاب
عن الاخير بان المراد بقوله حيث قال لا احب الآفلين هو انه حيث قال لا احب الآفلين

منه ره

منه

الى آخر كلام القديم يعني ان اول هذا الكلام الى آخره يدل على ان الخليل ع انتقل من الحدوث
الى الحدوث وان كان اول الكلام موجبا للانتقال الى ان الكواكب ليس ربا
قال صاحب التجريد واتحاد مفهوم نقيضه يعطي الشركة اقول التقرير المطابق لهذه
العبارة هو ان الوجود نقيضه واحد وسلبه نقيضه واحد فهو واحد فالوجود واحد
وليس هذا استدلالا لابطال الحصر العقلي ولا بوحدة العدم ولا بهما معا كما هو التقرير المشهور
والا فالعبارة المناسبة بالاول ان يقال وتحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم يعطي الشركة
وبالثاني واتحاد مفهوم العدم يعطيها والتقرير المشهور هو ان العدم واحد والحصر العقلي
بينه وبين الوجود في قولنا الشيء اما موجود او معدوم ثابت فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلي بينهما ثم منع وحدة العدم واستدل عليه بحمل مطلق السلب على جميع
السلوب ثم منع تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم المطلقين مستندا الى جواز تحققه
بين الخاصين دون المطلقين حتى يستلزم تحققه وحدة الوجود المطلق المطلوبة واستدل
على ثبوته بين المطلقين بنفي ثبوته بين الخاصين بانا اذا قلنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
او معدوم بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر ورد بانه كيف لا
يجزم العقل بالانحصار مع انه ترديد بين النفي والاثبات اذ لا معنى للعدم الخاص الا سلب
الوجود الخاص فلا واسطة بينهما كما لا واسطة بين مطلقيهما هذا حاصل ما جرى بين الشارح
الاصفهاني والفاضل الشريف الجرجاني ثم اعترض على التقرير المشهور بان اتحاد مفهوم العدم
مستدرك في الدليل اذ يتم المط بدون ضمه بل يمكن ان يجعل دليلا برأسه اما الاول فلان
ثبوت الحصر العقلي بين الوجود والعدم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم يدل على وحدة
الوجود اذ لو لم يستوعب قولنا اما موجود جميع الوجودات بل يبقى شيء مما يطلق عليه
اسم الوجود خارجا عنه ومن البين انه ليس بداخل في العدم لبطل الحصر العقلي بلا ريب و
كذا حال العدم فقد يثبت وحدتهما معا بلا توقف احدهما على الاخرى واجيب عنه بانه لو
ترك مقدمة وحدة العدم احتمل ان يكون العدم متعددا امتيازا غير مشترك الا في لفظ العدم

ويكون

ويكون الوجود ايضا كذلك فيكون لكل وجود وجود رفع رفع غير مشترك الا في لفظ
الرفع فيتحقق الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه فلا يستلزم تعدد الوجود بطلانه واعترض
عليه بان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه انما يتحقق اذا كان ذلك الوجود اخص مطلق
الوجود ويكون رفعه مضافا الى ذلك الاخص حتى يكون اعم من الرفع المطلق اعني
رفع المطلق بان يستوعب جميع ما يتناوله مطلق العدم وساير الوجودات التي غير ذلك
الوجود الذي هو رفعه بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وذلك يقتضي
اشتراك الوجود المطلق واتحاده بين الجميع واما على تقدير تعدد كل منهما وتباين معانيهما
كما هو المفروض بكون كل وجود مع عدم يقابله يختصين بمحل واحد كالبياض واللابياض
في الكم والتبدل والاستقرار في الجسم والبديهة والنظرية في العلم ونحوها من العينين اللذين
بينهما غاية الخلاف ويختصان بمحل واحد فلا يكون الوجود اخص من مطلق الوجود ولا
العدم سلبا مضافا الى الوجود الخاص حتى يكون اعم من مطلق السلب ويتحقق الحصر العقلي
بينهما ويكون قولنا الشيء اما موجود واما معدوم اما ترديدا بين ما يختصان لشيء ويكون
ما يختص بغيره من معاني الوجود والعدم خارجا عنه او ترديدا بين وجود يختص لشيء و
عدم يختص آخر اذ لا يراد من اللفظ المشترك عند الاستعمال الا معنى واحد فلا يتحقق
حصر عقلي اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود والعدم متحدين فانه يتحقق الحصر العقلي بينهما
وبين خاصيهما ايضا كما حققه الشريف فلا حاجة الى مقدمة وحدة العدم لنفي تحقق الحصر
العقلي بين الخاصين لا اثباته بين المطلقين هذا اما قاله الشارح على القوشجي ولا دخل
فيها ولا تعرض بما قاله الشريف من بيان الحصر العقلي بين الخاصين كما بين مطلقيهما لان
مبناه كون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهو انما يجري فيهما بناء على ثبوت اتحاد العدم
المطلق واشتراكه بين العدمات الخاصة لا على عدمه ومبنى هذا الكلام تعدد العدمات في
عدم اشتراكها في مطلق العدم بل في لفظ العدم فقط وبما قررنا ظهر فساد ما قيل لا يخفى
عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود فمعنى قولك الشيء اما

رد على المولى الجلال الدواني

موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او بسلب فمعنى العدم الخاص ح سلب وجود
خاص لا سلب الوجودات بأسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود آخر
او غير موجود بوجود اصلاً الخ لان مدار اشتراك العدم معنى بين العدمات الخاصة المضافة
الى وجود على تقدير وحدته او الى وجود وجود على تقدير تعدده ايضاً فان معنى العدم على
تقدير عدم اشتراكه معنى رفع رفع وجود او رفع رفع وجود وجود لا رفع وجود وجود
فانما هو معنا على تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم وكذا معنى قولك الشيء اما موجود او
معدوم اما متصف بوجود خاص او بسلب خاص لا سلب وجود خاص فان معنى العدم
الخاص ح ليس سلب وجود ولا سلب الوجودات بل سلب خاص يقابل الوجود خاص كما في
الامثلة التي ذكرنا وكذا حال ما قيل ان الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات
كما هو المتبادر عند الاطلاق واما سيد المحققين فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان
خاصا او مطلقا الخ فانه فرق تحكم لا مستند له اصلاً ولا حاجة اليه بما قلنا ان نظر بعين
الانصاف والرضا فان عين السخط يبدي المساوي هذا وكذا حال ما قيل ليس من انه
هذا ح استغناء عن مقدمة وحدة العدم ولا اختصار الدليل بل استعمال مقدمة مكان اخرى
يعني اخذ المعدوم بمعنى يقابل جميع الموجودات لانه قد ظهر لك مما مر في تقرير الدليل انه لا حاجة
الى تعيين معنى المعدوم او الموجود اولا بل يكفي ان يقال الحصر العقلي ثابت بين الوجود والعدم
في قولنا الشيء اما موجود او معدوم وهو يقتضي ان يكون معنى كل منهما واحداً اذا لو كان احدهما مثلا
جميع الموجودات والآخر جميع المعدومات والا لبطل ذلك الحصر اذ لا تحقق له الا بين الاثنين مع
اما الثاني فبان يقال مفهوم العدم واحد وهو نقيض الوجود فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضاً
واحداً لكان الواحد نقيضا للمتعدد وهو باطل والتناقض لا يتحقق الا بين اثنين والفاضل
قد اشار اليه بقوله ولو سلم ان مفهوم العدم واحد لا تعدد فيه اصلاً لا اصالة ولا تبعاً المقصود التمم به
ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي ضرورة ان رفع المتعدد متعدد وقيل عليه ان اراد
ان مجرد اتحاد مفهوم العدم كاف في المقصود من غير حاجة الى امر آخر فممنوع وان اراد به انه لو بدل

مقدمة

مقدمة بطلان الحصر العقلي الى قولنا ضرورة ان رفع المتعدد متعدد لكفى فلم لكن
هذا من باب تعيين الطريق وليس من دأب المناظرة اقول الظاهر ان مراد السائل
الرد على الشريف الفاضل بان ما ذكره ليس اختصاراً للدليل بل وضع مقدمة رفع
المتعدد متعدد مكان مقدمة بطلان الحصر العقلي وليس كذلك لان المقدمة المتروكة ح
كانت جزء الدليل والمقدمة الموضوعة جزء الجزء اعني الملازمة وليس احتياج جزء الدليل
الى مقدمة احتياجا للدليل الى ضمها لا يخفى عليك ان المقدمة المبدلة مكان بطلان الحصر
العقلي ليس ضرورة رفع المتعدد متعدد بل قولنا العدم نقيض الوجود على ما مر في
التقرير السابق فلو اعترض به لكان اوجه ثم ان المولى الشهير بخواجه زاده قد اجاب عن
ذلك بان الظاهر ان مراد الشريف ان اتحاد مفهوم العدم يدل دلالة ظاهرة على المقصود الذي
هو اتحاد مفهوم الوجود بواسطة مقدمة ضرورية وهي ان رفع المتعدد متعدد وتعيين
الطريق انما لا يفيد اذا كان المقصود عدم ثبوت المط واما اذا كان المقصود ان المط
يحصل بطريق اسهل فلا حاجة الى ذكره في اثبات المط فهو كلام مقبول انتهى كلامه
اقول قد ظهر لك ما فيه بما قلنا انه لا يناسب جوابا عما قاله السائل بل جوابه ما قلنا وانما
يناسب جوابا عما قلنا اذا صح دعوى اسهلية مقدمة كون العدم نقيضا للوجود من مقدمة
الحصر العقلي وليست بظاهرة كما لا يخفى ثم قال المولى الشهير بعلي القوشجي لا يقال تحقق
التناقض بين الوجود والعدم يكفي في الدليل بلا ضم مقدمة وحدة العدم اليه اذ لو تعدد
العدم ايضاً يكون الفساد افحش لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضاً
واحداً يتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض
بين العدم الواحد والوجودات المتعددة لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود
خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين انتهى قد مر منا
تحقيقه وتمثيله فلا نعيده، فان قلت كيف يكون تحقق الحصر العقلي بين الوجود والعدم
دليلا مستقلا برأسه على اشتراك الوجود من غير ضم مقدمة وحدة العدم اليه فترتب بطلان

رد على المولى الشهير بخطيب زاده

دخل على المولى المرحوم خطيب زاده

دخل على المولى المرحوم خواجه زاده

الحصر العقلي على تعددهما وعلى تعدد اي واحد منهما فقط ولا يكون تحقق التناقض بينهما
دليلا بدون ضمها ولم يترتب بطلان التناقض على تعددهما بل على تعدد احدهما مع وحدة
الآخر ولم يتحقق الحصر العقلي بين الوجودات المتعددة وعدماتها ولم يتحقق التناقض بينهما
حتى قال ذلك الفاضل ههنا على تقدير تعدد يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله
فلا يكون التناقض الا بين مفهومين مع انه قال اولا على تقدير تعدد العدم كان بطلان
الحصر العقلي اظهر مع انهما يشتركان في الانحصار بين الاثنين وامتناع الجمع والخلو في
ضرورة التناقض بين شقيهما بداهة قلت السر في ذلك ان الحصر العقلي قد اعتبر ولوحظ
في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فانه مادة جزئية من مواد التناقض
اذ قد نظر فيه الى واحد في ذاته وقيس اليه النقيضان وردد بينهما بخلاف تحقق التناقض
بينهما فانه لم ينظر فيه الى شيء يقاس اليه النقيضان حتى يتحقق تناقض واحد فاحتمل
على تقدير تعدد الوجود والعدم ان يتعدد التناقض الواقع بينهما بان يردد شيء
واحد بين وجود وعدم يخصان به ويتحقق تناقض واحد بينهما ويردد شيء آخر ايضا
بين وجود وعدم آخرين يخصان به ايضا ويتحقق تناقض آخر وكذلك على ما اوضحناه
بالامثلة المذكورة وبما قررنا اندفع توهم الاضطراب والاختلاف بين كلامي الفاضل
القوشجي من ان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات وآخره على خلافه
لان الاول بناء على ما في الواقع ونفس الامر اعني وحدة مفهوم العدم على ما كان مقررا
ومسلما بين العقلاء بلا انكار احد من غير تعيين معنى للعدم اصلا والآخر على ما فرض خلافه
فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض الافاضل من ان غرض الشارح منع لزوم تحقق التناقض بين
اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم واسناده الى احتمال ان يتحقق تناقضا كل منهما
بين امرين فقط لا لتصحيح كون الاعدام المتعددة نقايض للوجودات الخاصة على انه لا يخفى
عليك اذ لو توجه هذا المنع بهذا السند على من استدل على استدراك تقدمة وحدة العدم
ههنا قوله على تقدير تعدد العدم ايضا يتحقق التناقض بين العدمات والوجودات التوجه ايضا

 على قوله في هذا البيان على تقدير تعدده كان بطلان الحصر العقلي اظهر فلا
يحصل التفاوت بين الدليلين بان يستغني احدهما عن ضم مقدمة وحدة العدم ويحتاج
اليه الآخر فتدبر والله الموفق تم

لمولانا قره سيدي رح

قوله هذا تخييل كاذب الخ اقول الاعتراض ظاهر الورود والجواب مبني على ما ذكره
في تحقيق ماهية الزمان والحركة والمسافة ودفع الشبهة العامة الموردة على الحركة
في توضيحه بناء على تلك الاصول المقررة هو انه لا شبهة في ان الكرة المدحرجة لا تخ
عن مماسة السطح لا في آن ولا في زمان الا انه اذا فرضت مماستها للسطح على نقطة
معينة في آن لم يزل تلك المماسة الا عند حصول مماسة اخرى على نقطة اخرى في آن آخر
ولما لم يكن النقطة متتالية لم يكن زوال الاولى وحصول الثانية الا بالحركة و
التدريج وحصول المماسة الاولى وان كان آنيا الا انها لا يزول الا بعد زمان
غايته ان كل زمان يفرض زوالها فيه ففي جزء ذلك الزمان ايضا يفرض زايلة
فهكذا في كل جزء كل جزء الى غير النهاية وهذا من خصايص الزمان والحركة بناء
على استحالة الجزء ولا يلزم من ذلك انفكاك الحركة لانه انما يلزم ان لو كان المماسة على
نقطة معينة باقية في آنين وفيما ذكرنا ليس كذلك بل كل آن يفرض زوال الاول
ويحصل الآخر غايته ان المماسة الاولى لما كانت حاصلة في آن وزايلة بالتدريج
والحركة قطعا وان لم يكن في الآن الآخر التي هو الحد الآخر لذلك الزمان ثم ان
خاصية الزمان بالتدريج والحركة هي ان كل زمان يفرض زوالها فيه ففي جزء
ذلك الزمان كان زايلا عنها بحسب الفرض وهكذا في كل جزء يفرض الى غير النهاية
ولا محذور عندهم بل ذلك مما يقتضيه اصولهم وقواعدهم التي اضطرهم اليهم القول
بنفي الجزء نعم عبارة الشيخ في الشفاء صريحة في ان الكرة اذا تحركت انما تماس السطح بالخط
في زمان الحركة الا ان التحقيق المطابق لقواعدهم لما اقتضى ما ذكره الفاضل الشريف وجه كلام
الشيخ بما يقتضي اصولهم ولا يلتفت الى ما يتبادر من عبارته لان توجيه الالفاظ وتاويلها امر سهل

قال الشارح فان كل احد يعرف معنى التاثير والتاثر اقول فيه نظر لانه لا يتم التقريب فان
المدعى بداهة العلية المطلقة والدليل يفيد بداهة علية الفاعل اذ التاثير لا يكون الا من الفاعل
مع انه يقال المراد ان كان من امر في قوله كل شيء يصدر عنه امر امرا موجودا لم يصدق
التعريف على علة العدم فلم يكن التعريف جامعا وان كان اعم من الموجود والمعدوم فلا نم
تاثير علة العدم المعدومة لان المعدوم لا يفعل شيئا حتى يحكم بداهة علية العدم بداهة التاثير
قال الشارح فتعريفها ههنا ولفظ ههنا مستدرك لانه لم يقع ولم يكن تعريف حقيقي لها
في موضع آخر حتى يصح ايراده ههنا قوله لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية
وحدها قيل ان هذا التعريف لا يتناول العلة الفاعلية وحدها ايضا على مذهب الشارح
وحدها اذ لا صدور عنها لانها غير مؤثرة كساير العلل اذا نظرت اليها وحدها وانما قيد
وحدها مستدرك لان التعريف لا يتناول العلل الثلث معا واثنين منها معا اذا اعتبر
الانضمام بينهما مع ان عطفها على الاخرى باو الترديدية والتشكيكية غير مناسب قوله
موجود في قوله لجواز ان يصدر بسيط موجود احترازا عن العرض لانه لا بد ان يكون
لموضوعه مدخل في وجوده فلا يمكن ان يكون للعرض علة بسيط قوله عن فاعل بسيط
لا يفعل لغاية اقول الفاعل البسيط انما لم يفعل الفعل الا لحكمة ومصلحة ويقال لها غاية
ونهاية والا لا فرق بين فعل الواجب وبين فعل النايم والغايب فهذه ينافي بساطة
العلة بل يوجب تركب العلة قوله ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير ان اريد عدم
المانع في نفسه فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم ارتفاع المانع لان ارتفاع المانع قد يكون
بوجود المانع في نفسه مع عدم منعه وقد يكون بعدم المانع في نفسه فيلزم ان لا يوجد العلة
التامة البسيطة وان اريد به عدم تصور المانع والشعور به فلا يجدي نفعا لان الكلام في
العلة التامة البسيطة في نفس الامر لا في العلة التامة البسيطة في تصورك وشعورك مع انه

لانه

لا بد من ان يكون عدم علة المعلول ارتفاع المانع في وجوده فلا يحال ان يوجد العلة التامة
الخالية عن ارتفاع المانع قوله فيه اشعار بلزوم التركيب في العلة التامة اقول هذا
الاشعار ليس ببساطة العلة التامة لان مراد الشارح من قوله العلة ما يصدر عنه امر
اما بالاستقلال اعم من البسيط ومراده من قوله فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء
العلة التامة المركبة تنويعا وبيانا للعلة او بانضمام غيره اليه فتامل قوله فالامكان
ماخوذ من جانب المعلول فح يلزم ان لا يوجد المعلول البسيط قطعا لان الامكان اذا اعتبر
مع العلة فيلزم تركبها لما ذكر من السؤال والجواب آنفا واذا كان ماخوذا من جانب
المعلول ابدا يلزم تركيبه وان لا يوجد المعلول البسيط اصلا مع انه معترف به آنفا
قوله العلة التامة ما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه ولو قال العلة
ما يكفي في وقوع الشيء او ما يحصل به الشيء لكان اخصر قال الشارح وليس المراد من
دخول عدم المانع اه هذا التحقيق ليس بمنحصر بعدم المانع بل عام شامل لجميع العلل
الناقصة سوى الفاعل فلم يكن لحصره وجه قوله فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء
في وجوده امرا آخر من حيث وجوده فقط ترك ذكر ما وجب ذكره من العلة الغائية
لانه في صدد ابطال قول من يقول بوجوب وجود كل واحد من اجزاء العلة قبل
المعلول والعلة الغائية اقوى من سايرها في الابطال فان مدخليتها انما يكون باعتبار
تصورها وعدم وجودها في الخارج معلول للمعلول فلا يمكن ان يكون علة بهذا الاعتبار
قوله فما لم يحكم العقل به ضرورة ولا اقام عليه برهان المناسب للتحقيقة من قوله يعني
ان العدم لا يكون مؤثرا في الوجود بديهة الى قوله واما انه يجب وجود كل واحد
من اجزائها ان يقال فما لم يحكم العقل بخلافه ضرورة فان ارتفاع المانع والمعد
قسمان من العلة الناقصة وجزآن من العلة التامة وهما عدميان كما ذكرته آنفا
وان يقال بدل قوله ولا اقام عليه برهان قال الشارح والعلل الناقصة اربعة فاعلية

ومادية وصورية وغائية وانما ذكرها بياء النسبة ليندرج في تعريف الفاعل الموجب
كما دخل المختار وليندرج في تعريف المادة المادة الثانية وهي مادة المركبات كالخشب
للسرير والحديد للسيف كما اندرج المادة الاولى اعني هيولى الجسم وليندرج في الصورة
الصورة الحقيقية كالصورة السريرية وما يجري مجريها كالصورة النوعية وليندرج
في تعريف الغاية الغاية الحقيقية وهي ما يؤدي الطبيعة اليها كحصول الثمر من الشجر
وغيرها كالجلوس **قال الشارح** والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة هو العلة المادية
اعترض عليه بان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول به بالقوة لا بالفعل
فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة واجيب عنه بان الجزء الغير الاخير
من الصورة واجب الخروج عن تعريف الصورة لان الجزء مغاير للكل فلو دخل في تعريف الكل
لكان التعريف غير مانع من دخول الغير فهو باطل واما دخوله في تعريف المادة ففيه مسلم
لان المادة هي التي يكون لها مدخل في قوام المعلول بالقوة وجزء الصورة لا مدخل له في
قوام وجوده بالقوة لانه حاصل به وغاية ما في الباب انه مقارن له كمقارنة الفاعل و
الغاية والشرط له ومن المقارن له لا يلزم ان يكون داخلا في تعريف المادة **واقول** الجزء
الغير الاخير من العلل العرض والعلة بالعرض ما يكون مع العلة ولم يكن علة **قال الشارح**
او بالفعل وهو العلة الصورية فيكون الجسم مع الهيولى بالفعل البتة فتأمل **قوله** اعني شرط
لا شيء اي بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه فح يلزم ان لا يكون
العلة المادية موقوفا عليه للوجود مع انه قال آنفا تنبيها على ان القسم الاول يتوقف الى آخره
قال الشارح والثانية الغائية كالجلوس على السرير لا نم ان كون الجلوس علة للسرير فان
العلة الغائية معلولة للمعلول كما تحقق في موضعه والمعلول لا يتخلف عن العلة التامة
والجلوس كثيرا ما يتخلف عن السرير فلا يكون الجلوس علة غائية له فتأمل **قوله** لان المراد بالفاعل
ما يستقل بالفاعلية فعلى هذا يلزم ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل كالشرائط لا قسيما

براسه

براسها اذ لها مدخل في استقلالية الفاعل فانها مؤثرة في مؤثريته **قوله** والمحل القابل
المناسب ان يقال والمادة القابلة بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها في محل قوله
والمحل القابل لانه يتوهم منه حمل الشيء على نفسه وفايدة قوله وحدها هنا كون المحل خارجا
موقوفا عليه لانه بالقياس الى الجسم يكون جزءا منه لا خارجا عنه **قوله** اما ان يكون منه
الوجود او لاجله الوجود غير متضمن بقسم المعد فخرج هذا القسم من تفصيل الاقسام
قال الشارح من المادة والغاية ولم يذكر مثالها اكتفاء بذكره سابقا واما ترك
الصورة فقط واما ذكره من الآلة والوقت الخ فهو بيان الشرائط **قوله** يريد الفاعل
اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف تاثيره في المعلول وهو العلة التامة **اقول** فيه نظر لان
الصورة ليست مما يتوقف عليه تاثير الفاعل لانها يكون بتاثير الفاعل معا ومتفرعة على
تاثيره فلهذا لم يذكرها الشارح فاذا وجد الفاعل مستجمعا لجميع ما يتوقف عليه تاثيره لم يكن
يكن علة تامة لان الصورة خارجة عن الفاعل المذكور ولا بد ان يكون داخلا في العلة
التامة مع ان هذه الارادة مناف لقول الشارح اراد ان يشير الى احكام كل واحد من
العلل الاربع بالتفصيل لان المنفهم منه بيان احكام العلل الناقصة لا التامة **قوله** اراد
العلة الفاعلية لان الكلام في الفاعل غير موجه لان الشارح اراد من المعلق المعنى المتبادر
الشامل له ولغيره الذي هو غير المعد اشارة الى اشتراك العلل المذكورة للفاعل في
هذا الحكم اعني لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة وان كانت في صدد احكام
العلة الفاعلية والا فلم ترك الحقيقة وهو ذكر الفاعل والتزم الى المجاز وهو ذكر العلة
التي هي اعم من الفاعل ولا يلزم ح عدم التطابق بين الشرح والمتن لان مراد المص
هذا بقرينة قوله وان جاز في المعد فضمير بعده في قول المص يرجع الى الفاعل والى جميع
جهات التاثير على سبيل البدل **قوله** لكن يشارك الفاعل في هذا الحكم ما عدا المعد من
العلل م لان العلة الغائية قد تنتفي والمعلول موجود بحاله لا يقال المراد من قوله يشارك

الفاعل في هذا الحكم ماعدا المعد من العلل اخراج المعد والغاية معا من هذا الحكم القرينة ذكر
العلل تفصيلا مع ترك الغاية عقيب هذا القول لانا نقول العلة الغاية تشترك في الدليل المذكور
لسايرها بان يقال العلة الغاية مما يحتاج اليه وجود المعلول فاذا زال العلة الغاية في وقت
فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده فيه للامتناع تحقق
المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه ولا يقال ان العلة الغاية محتاج
اليه لحدوث المعلول لا لبقائه وماعداه علة لهما لانا نقول يلزم منه ان ينعدم حدوث
المعلول بعدمها وبعدم الحدوث يمتنع ان يكون المعلول باقيا ويلزم ح ان يكون معلولها
غير معلول سايرها فيلزم الخلف فتامل قوله واما ارتفاع المانع لا ينفي المعلول ايضا
بعدها هم لجواز ان يوجد مانع يمنع التاثير في وجود المعلول اولا ولا يكون هذا المانع
صالحا للمنع بعد وجود المعلول وبقائه فح يجب انعدامه في وقت التاثير لا بعده فعدم
ارتفاع هذا المانع لا يوجب عدم المعلول على التقدير المذكور قوله وتوضيحه انتفاء
يعني توضيح الاعتراض بيان مادته اعني الفاعل والشرايط لا المادة والصورة لان انتفاء
احدهما يستلزم انتفاء المعلول لكونهما جزأ منه ولا ارتفاع المانع لان معنى انعدامه وجود
المانع ومع وجود المانع يمتنع وجود المعلول وان وجد ارتفاع المانع الاخر قوله غاية
ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل الاول اه ولو قال بدل هذا القول غاية ما في الباب انه
يلزم ان يكون الفاعل الثاني مع ساير العلل علة تامة لذلك المعلول كالفاعل الاول
لا استحالة في ذلك الخ لكان انسب واخصر فقوله وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول اه وكذا لا يلزم من عدم العلة الغاية عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه غاية اخرى
فلا يلزم من انتفاء العلة التامة انتفاء المعلول فلا يناسب حصر هذا الحكم بالشرط قوله و
اقول لا استحالة شروع في التحقيق الذي يندفع منه الاعتراض المذكور لا الجواب لانه ان كان هذا
شروعا في الجواب لكان الاولى ان يقال لانه خلاف المذكور بدون قوله لزم اعادة المعدوم لكن

هذا التحقيق لا يجري على مذهب المتكلمين لان اعادة المعدوم لا يمتنع عندهم قوله فلا يكون
زوال المعد وحده مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الوجود قوله وان لم ينعدم كان
اصل الوجود حاصلا بايجاد الاولى هم لانه لا يلزم من عدم حصوله عدم المعلول لجواز
ان يوجد بوجود خاص مغاير لاصل الوجود بتحقق العلة الثانية من ان انعدام العلة
الاولى فلم يلزم تحصيل الحاصل ولا الخلط الذي هو عدم جواز بقاء المعلول موجودا
بعد انعدام العلة قوله ح يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه والاولى ان يقال
ان كان البقاء عين الوجود لزم تحصيل الحاصل ايضا وان كان غيره لم يلزم توارد العلتين
على معلول واحد بحسب التعاقب والكلام فيه لا نرد المنع في عدم كون العلة الثانية
علة مستقلة فتامل اقول يرد عليه ان يقال زوال المعدة ليس عدمها الطاري على وجودها
حتى يصح زوال قضية المعدة وحده غير مقتض لزوال المعلول بل زوالها انتفاء عدمها
الطاري على وجودها لان المعدة عبارة على العدم الطاري على وجود الشيء كما ان زوال
ارتفاع المانع وجود المانع فح يجب عدم المعلول عند زوال المعد والا لم يكن محتاجا اليه لامتناع
تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه قال الشارح والذي يظهر من ان الابن لو قبل هذا
السوال بعينه وارد على المثال المسلم من السرير لان انتفاء النجار لا يستلزم عدم السرير
مع ان النجار علة فاعلية له قال الشارح فان البناء والاب والنار فقدم البناء على الاب
مع ان الاب مقدم في السوال على البناء للشروع في الجواب الواضح من الاجوبة كما بدا به
بالسوال الواضح والشايع من الاسولة اعني كون الاب علة للابن قوله وانتهاء حركة تلك
الامور مع انتفاء تحريك محرك اخر علة لاجتماعها وفيه نظر لان انتهاء حركة تلك الامور عبارة
عبارة عن عدم حركتها كما يدل عليه قول المحشي الشريف انتهاء حركة البناء المستند الى عدمها
ا، وعدم حركتها لا يكون علة للاجتماع الموجود الذي هو علة للشكل الموجود الذي هو من
مقولة الاعراض لامتناع كون العدم علة المعلول الموجود فانظر الى قوله والتحقيق ان الحركة

تلك الامور حتى يندفع هذا النظر **قال الشارح** فاذن العلل مع المعلولات يرد عليه هذا
التنويع تكرار بقوله آنفا فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول **قوله** كانت العلة المبطلة
لقبول الصورة المائية علة بالعرض قيل لم لا يجوز ان يكون هذه العلة شرطا لعلة الاستعداد
الصورة النارية فتامل **قوله** واما المعدات فقد عرفتها واحكامها لانه عرف المعد وبين
احكامها بقوله والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول
قال الشارح وايضا لا يخ من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية الخ تفصيل لقوله قبل
كون الشيء مصدرا كما ان قوله وايضا هذان المفهومان الخ تفصيل وبيان لقوله وتغاير
المفهومين الخ **قال الشارح** من غير تعدد الالات والقوابل فيه نظر لانه يدل على انه اذا
تعدد القوابل يجوز ان يصدر من الواحد الحقيقي شيئان وهو خلاف دعواهم مع انه لا كتاب
ههنا لفظ التعدد وصيغة الجمع في الالة والقابل فتامل **قوله** قد يتوهم ان عدم جواز ذلك
في الموجب بالذات الخ يعني توهم البعض معنى قاعدة لا يصدر من الواحد من جميع الوجوه
الا واحد ان الواحد الحقيقي ان كان واجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق الواحد اتفاقا وان
كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار متعددة اتفاقا مع ان كلاهما متفق عليه انما النزاع بين
الحكماء والمتكلمين في ان المبداء الاول مختار اولا فح ان هذه القاعدة يرجع الى هذا النزاع
وليس كذلك لان هذه القاعدة اعم من ذلك النزاع **قوله** ولا يقدح ذلك في كونه
واحدا حقيقيا مناف ومناقض لقوله السابق الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن
له صفة حقيقية ولا اعتبارية لان مدلول هذا القول ان الامور الاعتبارية اذا عارضت
ولا حقت للواحد الحقيقي تقدح في كونه واحدا حقيقيا فدفعه ظاهر من قول الشريف رحمه
قال الشارح وح عن العلة على تقدير الخروج فالاولى ان يضم البيان بقال ولا يلزم
التركيب على تقدير الدخول ليناسب السياق من الدليل ويوافق السياق من الجواب الاتي
لهذا السؤال **قال الشارح** اعني صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين لا يقال لا يجوز

هذا الكلام

145

هذا الكلام تفسير لقوله ان كون الشيء مصدرا لغيره لان كون الشيء مصدرا لغيره صفة للعلة
وان صدور شيء عن غيره صفة للمعلول فلا يصح تفسيره ذلك بهذا لانا نقول اندفع
ذلك التوهم بقول الفاضل المحشي ههنا **قال الشارح** كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد
قيل هذا المثال غير مطابق لان الكلام في الواحد الحقيقي وهذا الرجل ليس بواحد حقيقي
وكذا قوله والجوهر للسواد والحركة **قوله** ولا يقدح ذلك في وحدته الحقيقية لان ذلك
الاتصاف بحسب العقل وفيه ما فيه من اعتبارهم في الواحد الحقيقي عدم الصفة الحقيقية
والاعتبارية **قال الشارح** اجيب بان هذه الامور وجودية اعتبارية قيل ان اريد به
قسما ثالثا فلا نم لان المفهوم منحصر في وجودية وعدمية وان اريد احد القسمين فلا فائدة
في هذا التفسير **قوله** اراد بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه قيل لم لا
يجوز ان يكون مراده الوجود الذهني فلا ينافي كون الامور اعتبارية **قوله** اعترض عليه
بان الضرورة قاضية الخ قيل مراد المعترض من نفيه كون الاعتبارات والاعدام شرطا
لامر خارجي ليس استحالة توقف تاثير المؤثر على امر عدمي بديهة بل المراد يلزم من كون
الاعدام شرطا لامر وجودي كون العلة له امرا عدميا لان المركب من الوجودي و
العدمي معدوم قطعا فح لا يكون **قوله** والانصاف ان البديهة الخ مطابقا للاعتراض
قوله سواء كان المؤثر من الاخير هو الاول بتوسط الثاني اما كون المؤثر في الاخير هو
الثاني بتوسط الاول فلا يرد الاعتراض على ذلك التقدير فلذلك لم يتعرض له **قوله**
لذلك لم يعد فيما سبق يعني قال الشارح فيما تقدم ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شيء وليكن ج ولم يقل بعد او يصدر عن كليهما شيء وليكن ج لانهما متغايران
جدا في المقصود ومن تاثيراتهما حاصل سواء كان المؤثر بتوسط ب او كلاهما ومتغايران
ايضا في ورود الاعتراض وجوابه فلذلك لم يتعرض بهذا الاحتمال **قوله** لجاز اقتضاؤه
بحسب كل منهما نوعا من المعلول اسلم لكن الكلام ليس فيه بل في الواحد بالنوع البسيط

بتزنيه قول الشارح لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وبتزنيه قول الفاضل
المحشي لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قوله لان حرارة الشمس تفعل في عين الاعشى
مم لانه يجوز ان يفعل شعاع الشمس في عين الاعشى ما لا يفعل شعاع النار لا حرارتهما وان
سلم ان حرارة الشمس تفعل لكن لا نم ان فعلها في عين الاعشى لزوم عدم التماثل بين افراد
الحرارة لان الاختلاف بين خواص الافراد لا يستلزم عدم تماثل الافراد قوله استدراكا
بل منافيا لما تقدم فيه ما فيه فتامل فيما سبق من قوله ان اراد بالوجود ان الموجود الخ يظهر
ما فيه قوله فالاولى ان يقتصر على التنبيه يدل على ان يكون قوله ولو كانا موجودين
في الخارج لزم التسلسل دليلا وهو غير مقبول لان المدعى بديهي والبديهي لا يجوز ان يكون مستدلا
فح قوله ولو كانا موجودين الخ تنبيه ومن كون التنبيه ممنوعا لا يلزم كون تركه اولى حتى
ان يقتصر على التنبيه الاولي

اقول الانصاف انه كما ان كل واحد من المادة والصورة جزء من مجموع الاربعة كذلك
مجموع المادة والصورة ايضا جزء له وانكاره مكابرة محضة غير مسموعة فالقول بتقدم
المجموع المركب من الاربع يستلزم تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية المعلولة
فيلزم تقدم الشيء على نفسه لان التقدم ليس من الاحكام التي تثبت للمجموع من غير ثبوت
للاجزاء واما تعليل عدم جزئية مجموع المادة والصورة بانه لو كان كذلك يلزم كون
المعلول عين العلة لان جزء العلة علة فيمكن دفعه بمنع علية المجموع المركب من العلل
الاربع حقيقة فان العلة حقيقة هو كل واحد من الامور الاربعة واما العلة التامة
التي هي مجموع الامور الاربعة فمعنى كونها علة كون كل واحد من اجزائها اعني الفاعل
والغاية والمادة والصورة علة فح لا يلزم علية الشيء لنفسه كيف لا والعلية يستلزم
الاحتياج لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وهذا مما اطبق عليه كلمات القوم و
الاحتياج يستلزم التقدم فتسليم العلية مع منع التقدم التزام بوجود الملزوم بدون

اللازم وهذا مما لا يذهب اليه عاقل فاذن قد ظهر ان المص كلامه يمنع التقدم يمنع العلية
ايضا فلا يرد عليه انه لو كان مجموع المادة والصورة جزءا من العلل الاربع يلزم علية
الشيء لنفسه والفاضل التفتازاني صرح بامتناع كون الامور الاربعة محتاجا اليها
للمعلول كما صرح بامتناع تقدمها عليه فالقول بامتناع كونه محتاجا اليه قول بامتناع
عليته لان معنى العلة ليس الا ما يحتاج اليه الشيء في وجوده. خواجه زاده

فيه بحث فان كون كل واحد من المادة والصورة جزءا لا يستلزم كون المجموع
جزءا الا يرى ان كل واحد من الوحدات الاربعة جزء لماهية الاربعة مع ان مجموع
الوحدات اعني الاثنين ليس جزءا منها لما مر وكيف والحال ان كل واحد منها جزء
من المركب مع ان المجموع ليس جزءا منه بل عينه وايضا لم يدل الضرورة العقلية
على كون المجموع جزءا من العلة التامة وهذا في غاية الظهور فالقول بان انكار كون
المجموع جزءا مكابرة محضة غير مسموعة مكابرة محضة غير مسموعة تامل

اعلم ان علماء المعاني اختلفوا في وضع اسم الجنس قال بعضهم انه موضوع للماهية من حيث هي
وقال بعضهم انه موضوع للماهية بقيد وحدة مطلقة اي للماهية من حيث انها موجودة في فرد
غير معين ويقال له الفرد المنتشر

فان قلت ان الفعل في قوله الشكر فعل ينبئ اما ان يراد به ما يقابل الانفعال او يراد به
ما يقابل القول وايا ما كان يلزم الاشكال لانه ان اريد به الاول يلزم ان لا يكون الشكر لانه يكون انفعالا
الذي كان بالجنان شكرا وان اريد به الثاني يلزم ان لا يكون الشكر الذي يكون باللسان
في مقابلة الاحسان شكرا فح لا يكون التعريف جامعا للافراد وهو فاسد قلت المراد من
الفعل ههنا الفعل الذي في مقابلة الذات فح يكون شاملا ويصح التعريف لمولانا يكان

قال صدر الشريعة في باب العدة الاستيناف مشكل لانه لو ظهر ان عدتها بالاشهر من
وقت الطلاق ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الوقت لا يجب ان يكون محسوبا من العدة بل
المحسوب من العدة هو الوقت الذي وجد بعد الحكم باياسها ولئن سلمنا ان هذا الوقت محسوب
من العدة لكن هذا لا ينافي هذا الاستيناف المذكور لان الاستيناف بالنظر الى العدة بالاشهر
وقد وجد الاستيناف بهذا المعنى قال اقول الدليل الاول مشكل الى قوله ان المدعي هو الموصي
او نايبه ويمكن ان يجاب عنه بان المولى وان كان منكرا صورة الا انه نزل مدعيا معنى لان
نفع العتق يعود اليه وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث فنزل الوارث او الوصي
مدعيا للعتق خلفا عن الميت فتقبل الشهادة قال والدليل الثاني يوجب ان الشهادة بعتق
احد عبديه بغير وصية ويمكن ان يجاب عنه ان في هذه المسئلة روايتين نظرا الى جهتين جهة
الشيوع وجهة انه ليس بوصية فباعتبار انه ليس بوصية لا يقبل الشهادة وباعتبار الشيوع يقبل
لشيوع العتق فيهما فكان كل منهما خصما متعينا فكان دعواهما صحيحة وهي تقتضي قبول الشهادة
قال في باب الايمان اقول اذا كان الشرط امرا حراما كان زنيت مثلا ينبغي ان لا يتخير اقول اذا
قال رجل ان زنيت فعلي صوم شهر مثلا كان فيه جهتان جهة كونه نذرا بظاهره وجهة كونه يمينا
بمعناه فباعتبار كونه نذرا يفي بما التزمه من الصوم وباعتبار كونه يمينا يكفر فيثبت التخيير نظرا
الى جهتين قول الشارح تخفيفه فوع لان التخفيف يثبت قصدا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا قال في باب حلف الفعل ان الوصف حتى يكون لغوا في احدهما اقول الفقهاء يجعلون
البناء في الدار وصفا فاذا قال رجل لا ادخل هذه الدار تقديره هذه الدار المبنية واذا قال
لا ادخل دارا كان تقديره دارا مبنية فيصح قولهم الوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر
وفيه ايضا قال لان البيتوتة وصف فيلغو في المشار اليه فزال اسم البيت اقول الفقهاء يجعلون الوصف
في البيت سقفا لا بيتوتة ولهذا اذا قال رجل لا ادخل هذا البيت فدخل بيتا سقط سقفه وبقيت حيطانه
حنث لانه بيات فيه قال في باب حلف القول والشراء شرط فلا يكون البينة مقارنة للعلة يرد عليه انه

ذكر

ذكر في اصول الفقه اقول هذا الرد مردود لان اهلية الاعتاق تشترط وقت اليمين لا
وقت وجود الشرط حتى لو كان الحالف مجنونا بعد اليمين فوجد الشرط كان الحكم ثابتا عليه
وان لم يكن اهلا في ذلك الوقت فكذا النية تشترط وقت اليمين ولهذا لا تسقط الكفارة
في الصورة المذكورة لان النية ليست بمقارنة لليمين فقول الفقهاء علة العتق اليمين فيه
مسامحة لان علة العتق في الصورة المذكورة قوله فهو حر وهو جزء من اللفظ الذي تنعقد
به اليمين تدبر تنف قال في فصل التعزير وحد الشرب قيس على حد القذف فيه نظر لان الحدود
مطلقا لا تثبت بالقياس لانه ظني والحدود لا تثبت بالدليل الظني كما عرف في الاصول
فكيف قيس حد الشرب على حد القذف قال فيه ايضا اقول القحبة اخص من الزانية لان
الزانية قد تفعل سرا وتاب عنه والقحبة من تجاهر بالزنا بالاجرة ويمكن ان
يقال ان قول الفقهاء وعزر بقذف مسلم بيا ابن القحبة مبني على ان القحبة عندهم
من يكون همته الزنا لا من تجاهر بالزنا بالاجرة لان اطلاق القحبة على هذا
المعنى لم يثبت عندهم قال في باب خيار الشرط اقول اذا اشترى على ان الغير
بالخيار ثم رضي البايع بخيار الغير لا يقتضي رضاه بخيار المشتري اقول هذا
اي عدم كون رضا البايع بخيار الغير رضاء بخيار المشتري لا يصح منه الرضا
بانابة المشتري الغير فاذا وجد ذلك الرضا منه فلا بد ان يثبت الخيار للمشتري
اولا حتى يملك الانابة فيجعل كانه شرط الخيار لنفسه وجعل الاجنبي نائبا عنه
في التصرف تصحيحا له بقدر الامكان قال في فصل ولمشتر وجد في مشريه عيبا
لم يكن البايع اخذه معيبا للاختلاط ملك المشتري به فلا يبطل حق الرجوع فيه
بالنقصان والاصل فيه ان العلم بالعيب ان كان بعد امتناع الرد فان كان
الامتناع من جهة المشتري بفعل مضمون بطل حقه في الرجوع ومتى امتنع الرد
لا من جهة المشتري او منه بفعل غير مضمون لا يبطل حقه في الرجوع قال فيه ايضا
اقول فيه نظر لانه اذا ادعى ان العيب في يد البايع فهذا القضاء ليس قضاء على
البايع الاول اقول في هذا النظر نظر لانه ان اراد بقوله فهذا القضاء ليس قضاء على
البايع الاول ان المشتري الاول ليس له في هذه الصورة المذكورة ان يخاصم

بايعه وانما يخاصمه ان لو كان هذا القضاء قضاءً على البائع فلا معنى له لان
جواز خصومة المشتري مع بايعه لا يتوقف على كون هذا القضاء قضاء على البائع
الاول بل يتوقف على قبول المبيع المعيب بقضاء القاضي باقرار او بينة او نكول وان اراد
معنى آخر فلا بد له ان يبينه حتى نتكلم عليه قال في آخر الفصل فان الحمل ليس سببا للهلاك اقول
ان الحمل ليس سببا قريبا للهلاك لان السبب القريب له الولادة والحمل انما هو سبب للولادة
والحكم يضاف الى السبب القريب لا البعيد قال في باب الحقوق والاستحقاق ان
الدعوى شرط عند ابي حنيفة لحرية العبد والتناقض يمنع صحة الدعوى فكيف يظهر انه حر
قلنا قد اجاب عنه بعض مشايخنا بان الوضع في حرية الاصل والدعوى ليست
شرط عنده. وقيل هو شرط لكن التناقض غير مانع لخفاء العلوق وان كان
كان الوضع في الاعتاق فالتناقض لا يمنع لاستبداد المولى به وصار كالمختلعة
تقيم البينة على الطلقات الثلث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل
الكتابة قال في مسايل شتى ولم يعهد في الشرع مثله يرد عليه ان مثل هذا في
كثير اقول ويمكن ان يجاب عنه بان مراد القوم بقولهم لم يعهد في الشرع مثله
عدم كون مثله من المعاملات الشرعية معهودا في الشرع وما ذكره ليس من
المعاملات قال في باب الكفالة لما لم يكن لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى
اقول لا نم ان لا يكون لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى لان في هذه الصورة
جهة الضمان في النصف الاول بغير واسطة الكفالة الثانية وفي النصف الثاني
بواسطة الكفالة الثانية فجعل اداء النصف الاول لحق الاصالة حملا واداء النصف
الثاني لحق الكفالة فوجب ترجيح الاول لقوته بخلاف الصورة حضها بالصحة فان
الالف فيها ليس منقسما عليهما حتى يجعل اداء النصف بحق الاصالة فترجح هذا النصف بتدبر
ونعده. قال اقول في هذه المسئلة اشكال وهو ان احد المتفاوضين اقول يمكن ان
يجاب عن هذا الاشكال بان يقال لا نم ان البائع ان طلب الثمن من شريكه فلا تعلق
لهذه المسئلة بمسئلة الكفالة لان المشتري كما يكون وكيلا في النصف يكون ايضا كفيلا
في هذا النصف لان المفاوضة تنعقد على الوكالة والكفالة الوكالة لتحقيق المقصود وهو الشركة

في المال

في المال والكفالة لتحقيق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة
نحو الشريك لكن جميعا فحينئذ كان لتلك المسئلة تعلق لمسئلة الكفالة ولم يرجع احدهما
الى صاحبه الا بما ادى زايدا على النصف لما مر من ان جهة الاصالة راجحة على جهة
الكفالة فتدبر قال في باب القبول وعدمه في الشهادة ولا شك ان قولهما اظهر
وفرق ابي حنيفة ضعيف اقول لا ضعف فيه لان احد الشاهدين اذا شهد بالف
والآخر بالفين كانا مختلفين لفظا لان الالف مفرد والالفين تثنية وهما مختلفان
لفظا واختلافهما لفظا يدل على اختلافهما معنى لان اختلاف الالفاظ افرادا وتثنية
يدل على اختلاف المعاني الدالة هي عليها بالضرورة فحصل على كل واحد منهما شاهد
واحد فلم تقبل كما اذا شهد احدهما بالف درهم والآخر بمائة دينار واما اذا شهد
احد الشاهدين بالف والآخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر قبلت الشهادة
على الالف لاتفاق الشاهدين عليه لفظا ومعنى لان الالف والخمسمائة كلمتان عطفت
احديهما على الاخرى والعطف يقرر المعطوف عليه وقال في هذا الباب وكذا اعتق
بمال وصلح عن قود ورهن وخلع ان ادعى العبد اقول يمكن ان يجاب بان يقال اذا
كان المدعي هو العبد مثلا يكون مقصوده اثبات العقد ليثبت العتق بتعينه والعقد
يختلف باختلاف العوض المذكور فيه واما اذا كان المدعي هو المولى يكون المقصود
هو الدين لان العتق ح يثبت باعتراف المولى فلم يعتبر العقد لاثبات فبقي الدعوى
في الدين قال فوق باب التحالف بصفحة وان انكر الحكم يحلف على الاصل لقايل
ان يقول ينبغي ان يحلف على السبب اقول يمكن ان يجاب عنه بان قولهما ويحلف على
الاصل في البيع فيما لا يوجد من المدعى عليه دعوى الاقالة صريحا فعلى هذا التقدير
اذا حلف على السبب يتضرر المدعى عليه قال قبل باب النسب بصفحة فان الاصل في الانسان
الحرية فيكون الصبي الذي لا يعبر عبدا لصاحب اليد مشكل اقول لا اشكال عليه لان
الاصل يترك اذا دل دليل على خلافه فههنا دليل يدل على خلافه فان اليد على الصغير
الذي لا يعبر دليل الملك لكون هذا الصغير بمنزلة المتاع بخلاف ما استشهد به فانه ليس
بمنزلة المتاع لان هذا في الانسان يعبر عن نفسه قال في كتاب الصلح وقد علل في تتمة

المسئلة بما علل ابو يوسف في المسئلة الاولى وهذا عجيب اقول يمكن ان يدفع التعجب
بان يقال ان كلمة على حقيقة في العوض مجاز في الشرط ومعنى كونه على حقيقة في العوض
مثلا ان يقال بعتك هذا العبد على الف ومعنى كونه مجازا ان يقال بعتك هذا على شرط
ان تعطيني الف درهم فحمل في المسئلة الاولى على المعنى المجازي وهو الشرط الغرض وهو تصحيح تصرف
العاقل وفي هذه المسئلة حملنا على المعنى الحقيقي وهو العوض لان في الحمل على المعنى المجازي ههنا نفاه وهو
كون الابراء في الحال والاداء في الغد تدبر قال في كتاب الاكراه ولقايل ان يقول المهر يجب بالعقد
والطلاق شرطه ان شرط الوجوب والحكم لا يضاف اليه اقول المهر وان كان واجبا بالعقد الا انه
تاكده بالطلاق فيضاف الى الطلاق لتاكده به وزجر المكره فعلم منه ان سقوطه بالفرقة والكل
بمجرد وهم الا انه جعل كالمتحقق زجرا له قال قبل كتاب الكراهية اقول يصير غاصبا بمقدمات الذبح
كالاضجاع وشد الرجل ويمكن ان يجاب عنه بان الغصب وان وجد بمقدمات الذبح لكن لا يتقرر
قبل الذبح لان الاضجاع وشد الرجل قد يكونان لا للذبح لان الحفظ يجب على المودع فلا يتعين الغصب
الا بالذبح بخلاف الغصب ابتداء فان الغصب ههنا يتعين قبل الذبح قال في باب الوصية بالثلث
فان قلت قوله ثلث مالي ان كان اخبارا فكاذب وان كان انشاء يجب ان يكون له النصف عند
اجازة الورثة وان كان في السدس اخبارا وفي الثلث انشاء فهذا ممتنع ايضا لانه يحكم به
لا يستعمل فيهما اقول قوله ثلث مالي له في قوة سدس مالي له فاذا قال سدس مالي ثم قال في ذلك
المجلس او في مجلس آخر سدس مالي له واجازت الورثة فله ثلث المال لان المعرفة اذا اعيد
معرفة كان عين الاول في الاعم الاغلب فكذا اذا قال سدس مالي له ثم قال في ذلك المجلس او في
مجلس آخر ثلث مالي له واجازت الورثة فله ثلث المال لان هذا في حكم ذلك فعلم بما ذكر ان قول
صاحب المتن في سدس مالي له مكررا له سدس مع شرحه اشارة الى ذلك الجواب فلهذا لم يذكر
الشارح هو لقلت ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان معنى قوله ثلث مالي له بعد قوله سدس
مالي له مع اجازة الورثة ان حق الموصى له الثلث وان اجازت الورثة فان السدس يدخل في الثلث
لانه يحتمل انه اراد بقوله ثلث مالي له زيادة السدس على السدس الاول حتى يتم له الثلث ويحتمل انه اراد
به ايجاب الثلث على السدس لكن حمله على المعنى الاول اولى لكونه متيقنا وحملا لكلامه على ما يملكه
وهو الايصاء بالثلث وتخليصا له عن وصمة اللغو قال في باب المسح على الخفين فعل صورة جنب تيمم الخ

اقول

اقول الجنب اذا اغتسل فبقي لمعة لعدم كفاية مائه ثم تيمم لعدم زوال الجنابة لم ينتقض تيممه
بقدرته على ماء كثير فالواجب لذلك الجنب هو غسل تلك اللمعة لزوال النجاسة الحكمية
بسبب الجنابة عن غير اللمعة بسبب الغسل بها بقا فاذا زالت بالغسل لم تعد بنقض التيمم فلا
تسري الى الاعضاء المغسولة فينبغي ان يكون الامر ههنا كذلك يعني لما زالت النجاسة الحكمية عن الرجلين
بسبب الغسل عند وضوئه ينبغي ان لا تعود عند نقض تيممه فلا يجب نزع خفيه لعدم سراية النجاسة
الحكمية بسبب الجنابة عند انتقاض تيممه تدبر تعنف على جوابه قال صاحب الهداية في كتاب الصلوة بعد
ما ذكر ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة وليس بفرض عندهما الى قوله ومعنى
قوله عم تمت قاربت التمام بقول المفترض بحثا اذ قد استدل بهذا الحديث في باب صفة الصلوة على عدم
فرضية الصلوة على النبي عم بعد التشهد وعدم فرضية لفظ السلام في الصلوة وعلى تقدير ان يكون معناه
قاربت التمام لا يدل على عدم فرضيتهما ولا يكون حجة على الشافعي في قوله بفرضيتهما على ان قوله عم في
آخر الحديث ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد يابى ارادة هذا المعنى بل هو صريح
في تمام الصلوة قال صاحب الوقاية في كتاب الطلاق في باب الحيض وستانف بالشهور ان حاضت حيضة
ثم ايست وقال في باب العدة من كتاب الطلاق الاستيناف مشكل لانه لو ظهر الحبل بقول الغير بحث
فان اللازم من الاياس بعد الحيضة هو الاعتداد بالاشهر من وقت الاياس لا من وقت الطلاق اذ
الاعتداد بالاشهر حكم الاياس وحكم الشيء لا يثبت قبله كما عرف في الاصول فلا يلزم ان يكون ايام الحيضة
محسوبة من العدة قال صدر الشريعة في باب البيع الفاسد بعيد الورقتين فان قيل كلامنا في البيع
الفاسد فيكون كل من العوضين مالا البتة اذ لو لم يكن لكان البيع باطلا قلنا قد يذكر الفاسد و
يراد به الباطل كما في اول باب القدوري جعل البيع بالميتة فاسدا وهو باطل فلهذا قال وكل من عوضيه
مال [illegible] الخ اقول فيه بحث لانه لو اراد بكون الطرفين مالا في البيع الفاسد كونهما مالا
متقوما فلا وجه لعد بيع الخمر بالعرض او العرض به من امثلة الفاسد بل من امثلة الباطل ولو اراد كونهما
عاما من المال المتقوم فلا وجه لعد بيع الحر بالثمنين من امثلة الباطل بل من امثلة الفاسد لان
الطرفين فيه مال بالمعنى المذكور قلنا نختار الشق الثاني قوله فلا وجه لعد بيع الحر بالثمنين من
امثلة الباطل قلنا لا يلزم من كون الطرفين عاما من المال المتقوم عدم وجه عد بيع الحر بالثمنين من امثلة
الباطل قوله لان الطرفين فيه مال بالمعنى المذكور قلنا فيه غفول عما تقرر عند الفقهاء فانهم لم يجعلوا

ولو قال فلا وجه لجعل السال الذي لم يصد اذا ابيع بالثمنين من قبيل الباطل لكان اوجه ٣

الخمر مالا اذا جعل مبيعا للزوم تعزيزها امرنا باهانته وان شئت التفصيل فليطالع الهدايه اقول
هذا لا يشفي العليل لان الشارح جعل في اول هذا الباب جعل الخمر مالا لكنه مال غير متقوم وجعل
بيع الخمر بالثمنين معا باطلا ويمكن الجواب عن اصل السوال بوجه احر وهو انه اراد عاما لكن الشارح
لم يقل كل بيع يكون فيه كل من العوضين مالا فهو فاسد البتة ولا يفهم من عبارته اصلا فلا يرد
البحث قطعا فالبيع الفاسد يلزمه كون كل من العوضين مالا البتة من غير عكس قال صدر الشريعة
في كتاب الوكالة باب البيع والشراء بعيد ورق اي اذا قال رجل لعبد اشتر لي نفسك من مولاك فقال العبد
اذا قال يعني لفلان فباع يقع عن الآمر وان لم يقل لفلان عتق عن المولى اقول فيه بحث لانه
ما قرر سابقا من قوله وحقوق عقد يضيفه الوكيل الى نفسه اي لا يحتاج فيه الى ذكر الموكل فان في
البيع والشراء عن الموكل يكفي ان يقول الوكيل بعت او اشتريت فقد حمل الشارح لفظ اشتريت
في هذه المسئلة على المعنى المجازي وهو العتق مع ان حمله على المعنى الحقيقي وهو المعاوضة مما تقتضيه
القاعدة المقررة عند ذكر اشتريت بدون الاضافة ولو سلم حمله على المعنى المجازي ههنا فلم لم يحمل
عليه في المسئلة الاخرى التي هي عكس هذه المسئلة وهو ما اذا امر عبد رجلا على انه مذكور
في الوصفين بدون الاضافة فاين الفرق اقول ان الشق الاول من هذا البحث هو بعينه حاصل
ما اورد الشارح بقوله فان قيل الخ وجوابه بقوله قلنا الخ جواب لهذا الشق واما الشق الثاني من
هذا البحث وهو قوله ولو سلم حمله على المعنى المجازي الخ فيندفع ايضا بجواب الشارح اذ الوكيل
في هذه المسئلة قد اتى بتصرف من جنس آخر وهو العتق على مال لان المعاوضة لا تصح بين العبد و
المولى فحمل تصرف الوكيل على المعنى المجازي وفي المسئلة الاخرى قد اتى بتصرف من جنس آخر
وهو المعاوضة لانها تصح بين وكيل العبد ومولاه فلم يحمل تصرف الوكيل على المعنى المجازي
بل حمل تصرفه على المعنى الحقيقي ولا شك ان الوكيل اذا اتى بتصرف من جنس آخر يقع عن الوكيل
ففي كلتا المسئلتين يقع عن الوكيل قال صدر الشريعة في باب خيار الشرط بعد صفحة اي ان رد
الامة المشتراة بالخيار لا يجب الاستبراء على البائع عند ابي حنيفة حيث لم يملكها المشتري و
في بعض النسخ لا يجب الاستبراء على البائع عند ابي حنيفة لان الاستبراء انما يجب بالانتقال من ملك
الى ملك ولم يوجد عند ابي حنيفة حيث لم يملكها المشتري قيل ما وجد في بعض النسخ مخالف لما ياتي
في باب الكراهية من ان الاستبراء انما يجب عند استحداث الملك وهو اعم من الانتقال كما لا يخفى و

ههنا قد حصر الاستبراء في الانتقال من ملك الى ملك حيث قال لان الاستبراء انما يجب الخ ويرد على النسخة
الاولى شبهة وهي وان لم يوجد الانتقال من ملك الى ملك في تلك الصورة لكن وجد فيها حدوث
الملك اذ المبيع قد خرج من ملك البائع فاذا رد عليه بخيار ملكه البائع بملك جديد ومعنى الحدوث
ليس الا هذا فيجب الاستبراء على تقدير عدم ملك المشتري ليتحقق سببه وهو الاستحداث مع
ان توهم الشغل متصور فيه في صورة قبض المشتري قبل رده قال الكتبي بلفظ الواحد مع كثرة
الطهارات الخ اقول اسم الجنس موضوع لكل فرد خارجي على البدل من غير اعتبار تعينه قال سيبويه
اسماء الاجناس لواحد من الحقيقة فكيف شموله للانواع ويمكن دفعه بان الشمول لا يقتضي الوضع
فيشمل الانواع في ضمن شموله للافراد قال وذكر شمس الائمة الحلواني بكيرا ان يبل ما بين العذار و
الاذن الى قوله ولم يبل الا اجزاء اقول ليت شعري لم خص هذا بما بين العذار والاذن بناء على
المروي مع ان هذا ثابت في سائر المواضع ايضا بناء عليه قال واما في مذهب الشافعي الى قوله لان
المسح في اللغة امرار اليد ولا شك ان مماسة الانملة شعرة او ثلثا لا يسمى مسح الراس اقول للخصم ان
يقول ان المسح هو الاصابة كما ذكر الشارح اولا وعدم تسمية المماسة المذكورة مسح الراس انما هو
على تفسيره بامرار اليد وهو غير مسلم قال اما اذا وضعه غيره وهو لا يعلم فقد قيل يجوز التيمم
اتفاقا وقيل الخلاف في الوجهين كذا في الهداية اقول ذكر الخلاف في الهداية فيما اذا وضعه
غيره بامره لا فيما ذكر الشارح فتدبر قال لانه مال غير متقوم لان التقوم بالاحراز اقول
فيه نظر لان الشارح ذكر من قبل ان المال الغير المتقوم مال امرنا باهانته لكن في ميتتنا
مال متقوم وذكر الامام خواهر زاده ايضا ان المالية انما يثبت بتمول الناس كافة او
بتمول البعض والتقوم يثبت بها وباباحة الانتفاع له شرعا فما يكون مباح الانتفاع
بدون تمول الناس لا يكون مالا كحبة حنطة او سمسم وما لا يكون مالا بين الناس ولا
يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوما كالخمر واذا عدم الامران لم يثبت واحد منهما كالدم
والميتة قال بيع الحمل والنتاج ينبغي ان لا يكون مالا لان النتاج معدوم فلا يكون مالا
والحمل مشكوك الوجود فلا يكون مالا اقول فيه بحث لان الشارح عرف المال من قبل بانه عين
يجري فيه التنافس والابتذال وقد قيل العين يطلق على المعدوم المحض والعدم المضاف ضد
قال الحق لو شمل الفاسد الباطل يكون هذا القيد مخرجا عن هذا الحكم وهو ان يصير ملكا اقول الباطل

بيع الجمد بالثمن مع ان كل واحد من عوضيه مال فلم يخرج هذا القيد على تقدير شمول الفاسد
الباطل ومثل هذا من الحكم المذكور قال وجهه عدم الاستحلاف ان اليمين لا يتوجه الا على
الخصم فلا يصير خصما الا بعد قيام العيب عنده فلا يمكن اثبات هذا بالحلف لانه دور اقول
انما يلزم ان لو توقف قيام العيب عنده على اثباته بالحلف وليس كذلك فتدبر قال الشارح
محي السنة التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه ثم اجاب عنه بقوله اقول اصل
المسئلة الى قوله فعلم ان الشرع اعتبر العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسري يحكم
بالمنع اقول للقايل ان يقول الاصل الذي ذكره الشارح ليس يعتمد عليه لان صاحب الهداية
قال ثم قيل الاربعون من كل جانب والصحيح انه من كل جانب وكذا قال المص في باب احياء الموات
قال في تعريف الصوم هو ترك الاكل والشرب والوطي مع النية الخ اقول فيه بحث لانه منقوض بالمستقي
لان التعريف صادق عليه مع ان المعرف ليس بصادق لان المستقي مفطر لا صايم وقال والشيخ الفاني عجز عن
الصوم يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كالفطرة ويقضي ان قدر اقول فيه بحث لان عجز الشيخ ان كان عجزه لفنائه
فلا فايدة في قوله ويقضي ان قدر لان القدرة بعد هذه المرتبة لا يتصور اصلا وان كان لشيء آخر
فلا فرق بينه وبين المريض وقال في كتاب الدعوى ويزيد في المنقول بغير حق اعترض
عليه الشارح الفاضل بقوله هذه العلة يشمل العقار ايضا فما ادري ما وجه تخصيص المنقول
بهذا الحكم اقول فيه بحث لان وجه التخصيص ظاهر من قول المص بعيد هذا وهو انه وفي العقار
لا يثبت اليد الا بحجة او علم القاضي واذا لم يثبت في العقار اليد بمجرد قول المدعي فلا حاجة الى تقييد في
العقار بغير حق لان زيادة قوله بغير حق فرع ثبوت اليد فاذا لم يثبت اليد فيكون قوله بغير حق لغوا
بخلاف المنقول فان اليد ثابتة فيه بمجرد قول المدعي فاذا ثبت اليد بمجرد قوله في يده فيلزم زيادة
قوله بغير حق قال في باب خيار الشرط ومن له الخيار يجيز وان جهل صاحبه فلا ينفسخ بلا علم قال في الهداية في تقرير
دليل الاعظم ومحمد ولهما انه تصرف في حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المضرة لانه عساه يعتمد تمام
البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبايع ولا يطلب لسلعته مشتريا فيما
كان الخيار للمشتري وهذا نوع ضرر فيتوقف على علمه كالوكيل بخلاف الاجازة لانه لا الزام فيه فيه نظر اذ فيه احتمال الضرر ايضا
فيما اذا كان من له الخيار هو البايع فان اجازه بغير علم المشتري والمشتري لا يتصرف في المبيع لاحتمال الفسخ عنده
فيتضرر منه لاحتمال الهلاك من عدم تصرفه كما في الاشياء السريعة الهلاك كالثمار وبعض المأكولات

هذا حل تصحيحات المغبر العريض من علم الفرائض

قوله وكذلك عند محمد اي محمد بن الحسن اذا كان في اولاد البنات بطون
مختلفة يقسم هذه المسئلة على اصول ويبداء بالقسمة في بطن وقع فيه الاختلاف
وبعد القسمة في بطن يجعل الذكور طايفة والاناث طايفة فما اصاب للذكر يجمع و
يقسم على اعلى الخلاف الذي وقع في اولادهم وكذلك ما اصاب للاناث يجمع الى
ان ينتهي فلو امكن الاختصار في الابدان يختصر الابدان واختصار الابدان ان
يؤخذ بنتان ابنا واحدا ولو لم يكن اختصار الابدان يختصر السهام واختصار السهام
ان يبسط الابن الواحد الى بنتين في مسئلة اجتماع البنين والبنات ثم ينسب
التقديرات والتحقيقات الى مجموع عدد الرؤس فاي نسبة يحصل من ذلك تطلب
لها اقل مخرج يوجد فيه مجموع البنتين ويجعل ذلك المخرج سهام مجموع عدد الرؤس
التحقيقية والتقديرية بهذه الصورة تم

شهاب الدين

ميت

اصل المسئلة من خمسة والتصحيح من ستين

نصيب البنات من خمسة في البطن الاول ثلثة

ونصيب البنين من خمسة في البطن الاول اثنان

بنت . بنت بنت بنت بنت بنت . بن . بن ن

بنت . بنت بنت . بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت

بنت بنت بنت بنت بنت . بن . بن . بن بنت . بنت . بن

موقوف

بنت بنت بنت . بن . بن بن . بنت . بنت . بن بنت بنت بنت

موقوف

بنت بنت . بن بنت . بن بنت بنت بنت . بن بنت

موقوف موقوف

بنت . بن بنت . بن بنت . بن بنت بنت بنت بنت بنت

١ ٢ ٣ ٤ ٦ ٣ ٦ ٣ ٩ ٤ ٨ ١٢

تخريج هذه المسئلة عند محمد ان يقسم المال في البطن الاول اخماسا والبطن الاول هو
البطن الذي فيه ثلثة بنين وتسع بنات وفيه اختصار الابدان ليس بممكن وهو ظ
فيبسط عدد رؤس البنين باختصار السهام فيكون مجموع عدد رؤس البنات خمسة
عشر تسعة منها تحقيقية وستة تقديرية واختصار السهام فيه ان ينسب
التحقيقيات والتقديريات الى خمسة عشر ثم يطلب مخرج اقل يوجد فيه النسبتان فنسبة التحقيقيات
التي هي التسعة الى خمسة عشر ونسبة التقديريات اليها نسبة خمسي الرؤس فنجد مخرجا اقل
يوجد فيه كلتا النسبتين وهو الخمسة فيجعل الخمسة سهام خمسة عشر هي عدد الرؤس
فللتحقيقيات ثلثة من الخمسة وللتقديريات اثنان ثم ينزل نصيب البنين الى البطن
الثالث الذي وقع فيه الاختلاف وفيه ابن وبنتان بازاء البنين فيقسم ما اصاب
لهم على الابن والبنتين سهم ثم ينزل نصيب الابن الى بنت بنت البنت في البطن
الاخير وينزل نصيب البنتين الى ابن وبنت في البطن الخامس ويقسم عليهما اثلاثا
لان البسط فيه ممكن والواحد على الثلثة غير مستقيم فيوقف الثلثة ثم ينزل نصيب البنات
التسع في البطن الاول الى ثلثة بنين وست بنات في البطن الثالث ويقسم على المجموع
انصافا لان اختصار الابدان ممكن فيه لكن الثلثة لا يستقيم على الطائفتين فيوقف
اثنان فلت في الموضعين رؤس موقوفة في احدهما ثلثة وفي الاخر اثنان فالحكم
ح ان يضرب احديهما في الاخرى فما حصل منه يضرب في اصل المسئلة ليكون المبلغ تصحيح
مسئلتنا فضرب الاثنين في الثلثة ستة وضرب الستة في اصل المال الذي هو خمسة ثلثون
وتصحيح المسئلة منه فنقول كان للسفلى واحد وضربه في الستة التي هي المضروب ستة
فهي للسفلى من الثلثين وللابن والبنت ايضا في البطن الخامس كان واحد وضربه في الستة
ستة فيقسم الستة عليهما للذكر مثل حظ الانثيين اربعة للابن واثنان للبنت ثم ينزل
نصيب الابن الذي هو الاربعة الى بنته في البطن الاخير ونصيب البنت الذي هو اثنان الى ابنها
فيه ثم يضرب الثلثة التي هي في البطن الثالث الموقوف فيه اثنان في الستة فيكون ثمانية
عشر فيقسم على الطائفتين انصافا تسعة للبنين وتسعة اخرى للبنات ثم ينزل نصيب البنين

الى ابن وبنتين فى البطن الرابع ويقسم عليهم انصافا لامكان اختصار الابدان فيه و
التسعة على اثنين غير مستقيم فيكون الموقوف فيه اثنين ثم ينزل نصيب البنات التي هي
التسعة الى ثلثة بنين وثلث بنات فى البطن الرابع ويقسم بين الطائفتين اثلاثا
لان اختصار السهام ممكن فيه للبنين ستة وللبنات ثلثة ثم ينزل نصيب البنين الى
بنتين بينهما ابن فى البطن الخامس ويقسم عليهم انصافا لان اختصار الابدان ممكن فيه
والستة على الاثنين يستقيم فالثلثة للابن والثلثة الاخرى للبنتين ثم ينزل نصيب
الابن الذي هو الثلثة الى بنته فى البطن الاخر ونصيب البنتين الى ابن وبنت لهما
فى البطن الاخر فيقسم بينهما اثلاثا اثنان للابن وواحد للبنت ثم ينزل نصيب البنات التي
فى البطن الرابع وهو ثلثة الى ابن وبنتين فى البطن الخامس ويقسم بينهم انصافا لكن
الثلثة على الاثنين لا يستقيم فالاثنان موقوف قلنا الرؤس الموقوفة ثانيا في موضعين
فى احدهما اثنان وفى الاخر ايضا اثنان وبينهما مماثلة واذا كان بين الرؤس والرؤس
الموقوفتين مماثلة فالحكم ح ان يضرب واحد منهما فى كل تصحيح المسئلة ليكون الحاصل
منه تصحيح مسئلتنا وكل واحد اثنان وتصحيح المسئلة ثلثون وضرب الاثنين فى الاثنين
ستون فيكون تصحيح المسئلة من ستين فنقول كان للسفلى ستة والمضروب اثنان
وضرب الستة فى الاثنين اثنى عشر للسفلى وكان للعليا منها اربعة وضرب الاربعة فى الاثنين
ثمانية لعلياها ولعليا العليا كان اثنان وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة لعليا العليا
وللابن والبنتين فى البطن الرابع كان تسعة وضربها فى الاثنين ثمانية عشر فيقسم عليهم
انصافا فتسعة للابن ينزل لها البنت بنته وتسعة للبنتين ينزل لهما الى الابن والبنت فى البطن
الاخر فيقسم بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ستة للابن وثلثة للبنت وكان للبنت التي فوق
ذلك الابن واحد وضربه فى الاثنين اثنان فهو لها وللبنت التي فوقها تلك البنت كان ثلثة
وضربها فى الاثنين ستة فهي لها ايضا وللابن الذي فوقها كان اثنان وضربها فى الاثنين
اربعة فهي له كان للابن وللبنتين فى البطن الخامس ثلثة وضربها فى الاثنين ستة تقسم بينهم انصافا
ثلثة للابن ينزل لها الى بنته وثلثة اخرى للبنتين ينزل لهما الى ولادهما فيقسم بينهما اثلاثا للابن اثنان

والبنت

وللبنت واحد ففى البطن الاخر لا اختصار فى الابدان ولا فى السهام ويمكن تخريج هذه
المسئلة من الجواب الاربع فتدبر تم التصحيح الاول

ميت

اصل المسئلة من اربعة والتصحيح من ستين

نصيب البنات من اربعة اثنان

بن بنت بن بنت بنت بنت

بن بنت بنت بنت بن بنت

بن بنت بنت بنت بنت بنت

بنت بنت بن بن بنت بنت

بنت بنت بن بنت بنت بنت

بنت بنت بن بنت بنت بن

بنت بنت بنت بن بنت بنت

بنت بنت بنت بن بن بنت

بنت بنت بن بنت بن

بنت بنت بنت بن بنت

بنت بنت بنت بنت بن

بنت بنت بنت بنت بنت بنت

٢٠ ٣ ١٠ ٩ ١٢ ٦

قوله ويمكن تخريج هذه المسئلة في هذه الصورة من الجوانب الاربع فتأمل تدبر اعلم ان
تخريج هذه المسئلة من اي جانب كان على الاصول الخمس التي مر بيانه وايضا ينبغي
ان يعلم ان البطن الواقع اولا في الجانب الذي اريد التخريج من ذلك الجانب يعتبر
اول البطون البطن الواقع بعد ذلك البطن يعتبر ثانيا والواقع بعده يعتبر ثالثا
هكذا يعتبر الى ان ينتهي الى البطن الاسفل الذي لا بطن بعده وهو البطن الاخر و
هذا معتبر في كل الجانب الذي اريد التخريج منه اذا عرفت هذا فنقول اصل المسئلة
في البطن الاول الذي هو ابنان واربعة بنات من اربعة فيقسم بين الطائفتين انصافا
لان اختصار الابدان ممكن فيه فنصيب الابنين اثنان ونصيب البنات اثنان ايضا
ثم ينزل نصيب الابنين الذي هو اثنان الى ابن وبنت بازائهما في البطن الثاني فيقسم
بينهما اثلاثا لان البسط فيه ممكن والاثنان على الثلثة غير مستقيم فوقف الثلثة
ثم ينزل نصيب البنات الذي هو اثنان الى ابن وثلث بنات بازائهن في البطن
الثاني فيقسم الاثنان بين الابن والبنات الثلث اخماسا لان البسط فيه ممكن والاثنان
على الخمسة غير مستقيم فوقف الخمس قلنا في الموضعين رؤس هو في احدهما
ثلثة وفي الاخر خمسة وبين الثلثة والخمسة مباينة من الاصول الاربع فالحكم ان يضرب
احدهما في الاخري فما حصل منه يضرب في اصل المسئلة ليكون المبلغ تصحيح مسئلتنا

فضرب

فضرب الثلثة في الخمسة خمسة عشر وضرب خمسة عشر في اصل المال الذي هو اربعة
ستون فالمبلغ الذي هو ستون تصحيح مسئلتنا منه فنقول كان للابن والبنت
في البطن الثاني اثنان وضرب الاثنين في خمسة عشر التي هي المضروب ثلثون فهو
للابن والبنت فيقسم بينهما للذكر مثل حظ الانثيين عشرون للابن وعشرة
للبنت ثم يعطى نصيب الابن الى ابنه ثم الى بنته الى ان ينتهي الى البنت التي
في البطن الاخر فهو لها ويعطى نصيب البنت فهو عشرة الى بنتها ثم الى ابنها
الى ان ينتهي الى البنت التي في البطن الاخر فهو لها وللابن ولبنات الثلث
ايضا اثنان وضرب الاثنين في خمسة عشر ثلثون فيقسم ثلثون بينهم اخماسا
خمسا وهو اثنى عشر للابن وثلثه اخماسه وهو ثمانية عشر للبنات ثم يعطى
نصيب الابن الى بنته ثم الى بنتها الى ان ينتهي الى البنت التي في البطن الاخر
فهو لها ثم ينزل نصيب البنات الى ابن وبنتان بازائهن في البطن الرابع فيقسم
بينهما انصافا لان اختصار الابدان ممكن فيه تسعة للابن وتسعة للبنتين
ثم يعطى نصيب الابن الى بنته ثم الى بنتها الى ان ينتهي البنت في البطن الاخر
وهو لها ثم ينزل نصيب البنتين الى ابن وبنت بازائهما في البطن السادس فيقسم
بينهما للذكر مثل حظ الانثيين للابن ستة وللبنت ثلث ثم يعطى نصيب الابن
الى بنته ثم الى بنتها الى ان ينتهي البنت في البطن الاخر فهو لها ويعطى نصيب
البنت الى بنتها ثم الى بنتها الى ان ينتهي البنت التي في البطن الاخر فهو لها ثم

التصحيح الثاني

ميت

اصل المسئلة من خمسة والتصحيح من ستين

بنت بن بنت بن بنت بن بنت بنت بنت بنت

بنت بنت بن بنت بن بنت بنت بنت بن بنت

بنت بنت بنت بن بنت بن بن بن بنت بنت بنت

بن بنت بنت بن بن بن بنت بنت بنت بنت

بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت

بن بن بن بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت بنت

۴ ۶ ۳ ۶ ۲ ۸ ۳ ۹ ۱۲ ۳ ۴ ۱

فتخريج هذه المسئلة من هذا الجانب ان يقسم المال في البطن الاول اخماساً و البطن
الاول هو البطن الذي فيه ثلثة بنين وتسع بنات ولكن البنين ليس متواليا
بعضه بعضاً كما في عكس هذا الجانب كذلك بل تداخل البنات بين البنين وفيه
اختصار الابدان ليس بممكن ويبسط عدد رؤس البنين باختصار السهام فيكون
مجموع عدد رؤس البنات خمسة عشر الى آخر ما ذكر في الشرح فاصل المسئلة
من خمسة ثلثة منها للتحقيقيات واثنان للتقديريات ثم ينزل نصيب البنين وهو
اثنان الى ابن وبنتين بازاء البنين في البطن الثالث فيقسم بينهما انصافاً فالان
اختصار الابدان ممكن فيه واحد للابن وواحد للبنتين ثم نعطي نصيب الابن الى
بنت بنت بنته في البطن الاخير وينزل نصيب البنتين الى ابن وبنت بازائهما في
البطن الرابع ويقسم عليهما اثلاثا لان البسط فيه ممكن والواحد على الثلثة غير مستقيم
فيوقف الثلثة ثم ينزل نصيب البنات التسع في البطن الاول الى ثلثة بنين و ست
بنات في البطن الثاني فيقسم على المجموع انصافا فالان اختصار الابدان ممكن فيه و
لكن الثلثة على الطائفتين غير مستقيم فيوقف الاثنان قلت في الموضعين رؤس
موقوفة في احدهما ثلثة وفي الاخر اثنان فالحكم ح ان يضرب احدهما في الاخرى فما

يحصل منه

حصل منه يضرب في اصل المسئلة ليكون المبلغ تصحيح مسئلتنا فضرب الاثنين
في الثلثة ستة وضرب الستة في اصل المال الذي هو خمسة ثلثون منه تصحيح المسئلة
~~ثم فنقول كان للسفلى واحد وضربه في الستة التي هي المضروب ستة فهي كونه~~
~~للسفلى من الثلثين وللابن والبنت ايضا في البطن الخامس كان واحد وضربه~~
كان للبنت في البطن الاخير واحد وبضربه في الستة التي هي المضروب يحصل
ستة فهو لتلك البنت وللابن والبنت في البطن الرابع كان واحد وضربه
في الستة ستة فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين اربعة للابن واثنان
للبنت فيعطي الابن نصيبه الى بنت بنته فينزل نصيب البنت وهو اثنان الى
بنت بنتها في البطن الاخير ثم يضرب الثلثة في البطن الثاني الموقوف فيه اثنان
في الستة التي هي المضروب كان ثمانية عشرة فيقسم على الطائفتين انصافا
تسعة للبنين وتسعة للبنات ثم ينزل نصيب البنين الى ابن وبنتين في
البطن الثاني فيقسم عليهم انصافا لامكان اختصار الابدان فيه والتسعة على
الاثنين غير مستقيم فالاثنان موقوف ثم ينزل نصيب البنات الست
الذي هو التسعة الى ابنين واربع بنات في البطن الثالث فيقسم على المجموع انصافا
لان اختصار الابدان ممكن فيه لكن التسعة على الطائفتين غير مستقيم فالاثنان
موقوف قلنا الرؤس الموقوفة ثابتا في موضعين في احدهما اثنان وفي الاخر
ايضا اثنان وبينهما مماثلة واذا كان بين الرؤس والرؤس الموقوفتين مماثلة
فالحكم ح ان يضرب واحد منهما كل تصحيح المسئلة ليكون الحاصل منه تصحيح
مسئلتنا وواحد منهما اثنان وتصحيح المسئلة ثلثون وضرب الاثنين في الثلثين
ستون فيكون تصحيح مسئلتنا منه فنقول نصيب البنت التي هي في البطن الآخر
اربعة وضرب الاربعة في المضروب الذي هو اثنان ثمانية وهو لها ونصيب البنت
الاخرى التي فيه ستة وضربه في الاثنين اثنى عشر وهو لها ونصيب البنت
الاخرى التي فيه اثنان وضربه في الاثنين اربعة وهو لها ونصيب الابن والبنتين

فى البطن الثالث تسعة وضربه فى للاثنين ثمانية عشر فيقسم عليهم انصافًا
لامكان اختصار الابدان فيه تسعة للابن وتسعة اخرى للبنتين ثم ينزل
نصيب الابن الى بنت بنت بنته فى البطن الاخر وهو لها وينزل نصيب البنتين
الى ابن وبنت فى البطن الاخر فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين ستة للابن
وثلثه للبنت ثم يضرب التسعة التى هى نصيب الابنين واربع بنات فى البطن الثالث
فى للاثنين فصار ثمانية عشر فيقسم على الطائفتين انصافًا لامكان اختصار
الابدان فيه تسعة للابنين وتسعة اخرى للبنات ثم ينزل نصيب الابنين
وهو التسعة الى ابن وبنت فى البطن الرابع فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين
ستة للابن وستة للبنت ثم ينزل نصيب الابن الى بنت بنته فى البطن الاخر
وينزل نصيب البنت ايضًا الى بنت بنتها فى البطن الاخر ثم ينزل نصيب البنات
الاربع وهو التسعة الى ابنين وبنتين فى البطن الرابع فيقسم عليهم اثلاثًا لامكان
اختصار الابدان فيه ستة للابنين وثلثه للبنتين ثم ينزل نصيب الابنين وهو
الستة الى ابن وبنت فى البطن الاخر فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين اربعة
للابن واثنان للبنت ثم ينزل نصيب البنتين اللبنين فى البطن الرابع وهو الثلثة
الى ابن وبنت فى البطن الاخر فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين اثنان للابن و
واحد للبنت تم التصحيح الثالث

اصل المسئلة من اعلاهم من سبعة والتصحيح من احدى وعشرين

ميت

نصيب البنات خمسة من سبعة

بنت بنت بنت بنت بنت بنت

بن بنت بنت بنت بنت بنت

بنت بن بنت بنت بنت

بن بنت بن بنت بنت بنت

بنت بن بن بنت بنت بنت

بنت بنت بن بنت بنت بنت

بن بنت بنت بن بنت بنت

بنت بنت بنت ن بنت بنت

بنت بنت بن بن بنت بنت

بنت بنت بنت بتت بنت بن

بنت بن بنت بنت بنت بن

بنت بنت بنت بن بنت بن

٤ ٤ ٢ ٣ ١ ٢

فتخريج هذه المسئلة من هذا الجانب ممكن ايضا فنقول اصل المسئلة من سبعة
لان اعلى الخلاف الذى وقع فى البطن الثانى فيه ابن وخمس بنات فيكون سبعة بسط
الابن فيقسم اصل المال الذى هو السبعة عليهم اسباعا سبعاه للابن وخمسة اسباعه

للبنات ثم ينزل نصيب الابن الى بنته ثم الى بنتها الى ان ينتهي الى البنت التي في البطن الاخير ثم ينزل نصيب البنات الخمس الى ابن واربع بنات في البطن الثالث فيقسم عليهم اثلاثا لان اختصار الابدان ممكن فيه لكن الخمسة على الثلثة غير مستقيم لان بينهما مباينة اذا كان بين السهام وبين الرؤس مباينة وجاء الكسر على طائفة واحدة فالحكم ح ان يضرب كل رؤس هذه الطائفة في اصل المسئلة ليكون المبلغ منها تصحيح مسئلتنا وكل رؤس هذه الطائفة ثلثة واصل المال سبعة وضرب الثلثة في السبعة احدى وعشرين وكان للبنات التي في البطن الاخير اثنان وضرب الاثنين في الثلثة ستة فهي لها ونصيب الابن والبنات الاربع خمسة وضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر للابن خمسة وللبنات عشرة ثم ينزل نصيب الابن الى بنته ثم الى ابنها الى ان ينتهي الى البنت التي هي في البطن الاخير فهو لها ثم ينزل نصيب البنات الاربع وهو عشرة الى ابن وثلث بنات في البطن الرابع فيقسم عليهم اخماسا لان البسط ممكن فيه خمسا وهو اربعة للابن وثلثة اخماسه للبنات ثم ينزل نصيب الابن الى ابنه ثم الى بنته الى ان ينتهي البنت التي في البطن الاخير ثم ينزل نصيب البنات الثلث التي في البطن الرابع الى ابن وبنتين في البطن السابع فيقسم الستة عليهم انصافا لامكان اختصار الابدان فيه ثلثة للابن وثلثة للبنتين ثم ينزل نصيب الابن الى ابنه ثم الى ابن ابنه الى ان ينتهي الابن الذي في البطن الاخير فهو له ثم ينزل نصيب البنتين وهو الثلثة الى ابن وبنت في البطن العاشر فيقسم عليهما للذكر مثل حظ الانثيين اثنان للابن وواحد للبنت ثم ينزل نصيب الابن الى ابن ابنه في البطن الاخير فالاثنان له وينزل نصيب البنت الى بنت بنتها في البطن الاخير فالواحد لها تمت التصحيح الرابع

ميت

اصل المسئلة من سبعة والتصحيح من ثمانية وعشرين

بنت بنت بنت

بنت بنت ابن

بنت ابن بنت

ابن بنت بنت

ابحاث متعلقة بمواضع من صدر الشريعة

قال المولى صدر الشريعة في باب ايقاع الطلاق وراجع في انت طالق ثنتين مع عتق سيدك الخ ثم قال فان قيل كلمة مع للقران قلنا قد جاءت للتاخير نحو ان مع العسر يسرا الخ اقول فيه بحث لان مبنى السؤال ان كلمة مع للمقارنة الزمانية والا فلا سؤال ولا احتياج الى الجواب لكن المراد في قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اذا كان العتق شرطا للتطليق يكفي التقدم الرتبي كما صرح به الشارح الفاضل في المسئلة الآتي بعدها بقوله بخلاف المسئلة الاولى فاعتبر التقدم الرتبي بالرتبة فح لا يتوجه السؤال ولا يحتاج الى الجواب لانه لا منافاة بين المعية الزمانية والتقدم الرتبي وقال ايضا في المسئلة الثانية وعند محمد يملك الرجعة لان العتق اسرع وقوعا لانه رجوع الى الحالة الاصلية وهو امر مستحسن بخلاف الطلاق فانه ابغض المباحات فيكون في وقوعه بطوء وتاخر اقول فيه بحث لان في الطلاق ايضا رجوع الى الحالة الاصلية لان النكاح امر عارض للانسان وبالطلاق يرجع الى الاصلية كما في العتق واما مجرد كونه مستحسنا ومبغوضا في ذاته فلا دخل له في السرعة والبطوء قال في باب الرجعة هذا عندنا واما عند الشافعي لا يحل وطء المطلقة الرجعي حتى يراجع بالقول الخ اقول فيه شائبة التكرار لان هذا يفهم من قوله السابق في اول باب الرجعة هذا عندنا واما عند الشافعي فلا يصح الا بالقول قال في باب اللعان فلا حد على الزوج لعدم احصانها ولا لعان لعدم عفتها واهليتها للشهادة اقول فيه بحث لان تفسير الاحصان في باب حد القذف مشتمل على الحرية والتكليف والاسلام والعفة عن الزنا فح يكون قوله لعدم احصانها يكفي في العلة في عدم الحد واللعان ولا حاجة الى قوله لعدم عفتها واهليتها للشهادة فتدبر قال في كتاب العتاق صريحه كانت حرا او معتق او عتيق اقول فيه بحث لان الصريح ما يستعمل فيه دون غيره ولفظ العتيق ليس كذلك لانه يستعمل في معنى القديم ايضا ولا يمكن فيه ما يقال في لفظ المولى لانه لا يليق في العبد الا معنى المعتق لان لفظ العتيق يجوز استعماله في العبد بمعنى القديم ولا مانع من استعماله في لفظ المولى قال في باب خيار الشرط ويورث خيار العيب والتعيين لا الشرط والرؤية قال في الهداية يبطل خياره ولم ينتقل الى الورثة يفهم منه ان الخيار اذا لم ينتقل الى الورثة يثبت الملك للوارث ولم ينفسخ البيع لكن يجي فيه بحث لان البيع يبطل ايضا ولم ينتقل الى الورثة لان المورث لم يستحق الملك في مدة الخيار واذا لم يستحق الملك فكيف ينتقل الى الورثة قال في كتاب الشهادة حتى ان شرب الخمر في الاوسط

عدالته وقد ذكر في الحواشي ان هذا في غير الخمر اما في الخمر فلا احتياج الى قيد اللهو اقول لا بد في
الخمر من الشرب بطريق اللهو ايضا فان شربها للتداوي نحو منها مختلف فيها فلا يسقط الشهادة
اقول فيه بحث لان الشرب للتداوي لا يسقط العدالة للضرورة ولاحتمال الحل واما في غير التداوي
ينبغي ان يكون مسقطا للعدالة سواء كان بطريق اللهو او لا فان الزنا يسقط العدالة بمجرد كونها من
الكبائر وقال فيه ايضا او يدخل الحمام بلا ازار اقول فيه بحث لانه من الصغائر وفيهم من قول الا ان ارتكاب
الصغائر لا يسقط العدالة لا يقال المراد منه الاصرار لانا نقول فح يكون من الكبائر فتدبر اللهم الا
ان يقال انه من الافعال الخسيسة الدالة على الدناءة فح يسقط العدالة كالبول في الطريق والاكل فيه
قال في كتاب العارية اعلم ان التمليكات اربعة انواع فتمليك العين بالعوض بيع وبلا عوض هبة الخ
اقول فيه بحث لانه ح لا فرق بين البيع والهبة بشرط العوض قال في كتاب الهبة عند تعداد موانع الرجوع
وقرابة المحرمية الخ اقول هذا مخالف لما قاله اولا ونحن نقول برأي لا ينبغي ان يرجع الا الوالد فانه
يتملك للحاجة عقيب نقل حديثه عم فتدبر قال في كتاب الصلح وان تزوجت زوجا آخر جاز في القضاء
واما فيما بينها وبين الله فان علمت الخ اقول هذا مخالف لمذهب الاعظم رح لان القضاء عنده ينفذ ظاهرا
وباطنا كما مر في كتاب القضاء من ان القضاء بحرمة او حل ينفذ ظاهرا وباطنا ولو بشهادة زور الخ
قال في كتاب الاجارة اما اذا سرق والحال انه لم يقصر في المحافظة يضمن عندهما الخ اقول فيه بحث لان
المناسب ان لا يضمن لان اللازم عليه المحافظة عندهما واذا لم يقصر في الحفظ فلاى سبب يضمن قال
في باب تصرف المكاتب ولقائل ان يقول ان العقد يثبت بالوطي لا بالشراء والاذن بالشراء ليس اذنا
بالوطي الخ اقول فيه بحث لان ح الارادة بالشراء يتضمن الاذن فيما يتعلق به الشراء كالوطي قال في
كتاب الغصب ضمنه وملكه بلا حل اقول فيه بحث لانه يخالف لما قاله سابقا ان الحرام لا يكون ملكا
فتدبر وقال فيه ايضا خلافا لزفر والشافعي فان الولد ملكه فلا يصلح جابرا الخ اقول هذا مخالف
لما قاله قبيل هذا وعند الشافعي ولا يعتبر فعل الغاصب لانه محظور فلا يصير سببا للملك قال البيع مبادلة
المال بالمال الى قوله الايجاب والقبول والتعاطي علة مادية اقول يحصل هذا الكلام ان
هذا المعرف مشتمل على العلل الاربع وهي الفاعلية والغائية والمادية والصورية فالمتعاقدان
علة فاعلية والانتفاع بالبيع علة غائية والايجاب والقبول والتعاطي علة مادية والمبادلة

علة صورية وفيه بحث لان اطلاق العلة المادية على التعاطي يأبى عنه الطبع السليم
والعقل المستقيم لان العلة المادية هي التي يكون جزءا من المعلول ويكون المعلول
بها بالقوة لا بالفعل كما تقرر في موضعه والتعاطي لا يكون المعلول بها بالقوة بل
بالفعل لان البيع بالتعاطي لا يحتاج في تحققه بالفعل الى غير التعاطي لان التعاطي
عين المبادلة وهو ظاهر لمن له انصاف وكما ان البيع بالايجاب والقبول يتحقق بالفعل
بالمبادلة كذلك البيع بالتعاطي يتحقق بالفعل قال قيد بالعمد لان السلام سهوا غير مفسد
لانه من الاذكار ففي غير العمد يجعل ذكرا وفي العمد يجعل كلاما اقول فيه بحث لانه ان
اراد به ان السلام المطلق من الاذكار فقوله ففي غير العمد يجعل الخ ينافي هذا المراد
منه لانه صرح فيه ان السلام على قسمين قسم يجعل ذكرا وقسم يجعل كلاما فما فائدة المصرح
في هذا الكلام لما هو المراد من قوله لانه من الاذكار بين لا استتر فتدبر وان اراد
به ان السلام من غير العمد من الاذكار فح قوله ففي غير العمد يجعل ذكرا الخ لا يلائمه بل
حق العبارة ان يقال هكذا لان السلام سهوا من الاذكار والسلام عمدا من الكلام
فهذا حق لا بد من حفظه قال لم تقيد الرد بالعمد اقول ويخطر ببالي انه انما اطلق لانه
مفسد عمدا كان او سهوا لان السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وتخاطب الخ فيه
خدشة لانا لا نسلم ان المص يجعل الرد مطلقا مفسدا للصلوة لم لا يجوز ان يجعل الرد
بالعمد مفسدا لها ايضا اى كما ان السلام بالعمد يجعل مفسدا لها كذلك رد السلام بالعمد
يجعل مفسدا لها غايته لم يتعرض القيد ذكرا ولم يلزم من عدم تعرضه ذكرا عدم اعتباره في
نفس الامر ويؤيده جعله مضافا الى ضمير راجع الى السلام مانع عن اعتبار القيد ذكرا
وتعلقه بالسلام الذي يجعل تارة ذكرا واخرى كلاما اى كما ان السلام بالعمد من الكلام
كذلك الرد المتعلق بالسلام المقيد بالعمد من الكلام لاشتراكهما في الدليل وهو ان السلام
بالعمد كلام وتخاطب وكل كلام وتخاطب لا يجعل ذكرا كذلك السلام بالعمد لا يجعل ذكرا و
هذا بعينه دليل دال على ان رد السلام بالعمد لا يجعل ذكرا لانه يصدق عليه انه
كلام وتخاطب وكل كلام وتخاطب لا يجعل ذكرا كذلك رد السلام بالعمد لا يجعل

ذكروا وكما ان السلام بغير العمد من الاذكار كذلك رد السلام بغير العمد من الاذكار ايضا بالدليل
الذي دل على ان السلام بغير العمد من الاذكار من غير فرق بينهما ومن ادعى ان السلام بغير العمد
من الاذكار دون رده بغير العمد بالدليل الذي لا يدل على ان رد السلام بغير العمد من الاذكار
فليبينه حتى نتكلم عليه قال مبادلة مال بمال اقول فيه بحث لانه ان كان المراد بالبيع المعرف المطلق
المتناول للاقسام الثلثة اعنى البيع الصحيح والبيع الفاسد والبيع الباطل فعدم تناول تعريفه
على البيع الباطل ظاهر كبيع الميتة والحر لان الميتة والحر ليسا بمال كما تقرر في موضعه فكيف
يكون مبادلة المال متحققة في بيعهما فعلى هذا لا يكون تعريف البيع جامعا للافراد والحال انه
لابد وان كان المراد بالبيع المعرف البيع الصحيح والفاسد فقط لم يكن لايراد مباحث البيع الباطل
وبيان اقسامه وتكثير بحثه في اثناء مباحث البيع وجه لان ايراد مباحث البيع الباطل في
اثناء مباحث البيع المقصود استطرادي لانا نقول عبارة الهداية والبزازية والوقاية و
ساير الكتب الفقهية ينادي باعلى صوت على خلافه فمن تتبع مباحث البيع ظهر له حقية ما قلناه
قال البيع مبادلة المال الخ اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمبادلة المبادلة بالفعل يكون البيع
بطريق الاجل خارجا عن التعريف فهو ظ وان اراد بالمبادلة المبادلة بالقوة يكون البيع على
وجه العاجل خارجا ايضا وان كان المراد بها المبادلة المطلقة العامة سواء كانت بالفعل
او بالقوة لم يكن المبادلة المذكورة علة صورية للبيع بالفعل بل يكون علة صورية للبيع
المطلق المتناول على البيع بالفعل وعلى البيع بالقوة والحال ان الامر ليس كذلك لان المراد
بالبيع في قوله كتاب البيع البيع بالفعل الذي فصله ببيان اقسامه واحكامه وانعقاده وعدم انعقاده
قال المص اذا اشترى وشرط الخيار لغيره فاي اجاز او نقض صح ذلك قال الشارح في اثبات هذا
المط نقلا عن الغير حيث قال قالوا لان شرط الخيار لغير العاقد انما يثبت بطريق النيابة عن العاقد فيثبت
له اقتضاء اقول لحصول ما قالوا ان شرط الخيار لغير العاقد انما يثبت بطريق النيابة عن العاقد
فثبت الخيار للعاقد ايضا اي كما ثبت الخيار للنايب يثبت الخيار للعاقد ايضا لان العاقد كالموكل
والامر بالنسبة الى الوكيل والمأمور وكما ان الموكل والامر اذا وكل او امر غيره في خصوص
امر لم يكن ساقطا عن التصرف كذلك العاقد اذا شرط الخيار لغيره لم يكن ساقطا عن التصرف فيه
فلا يرد ما قاله الشارح رح

قوله فانا اذا املنا الضوء معنى مراة فقد ذكر الشارح رح ان المعنى الذي يتعارف العامة من المعنى هو ما قام به الضوء وقد
وضع له لفظ المضيء في اللغة ثم حكم بانا اذا املنا الضوء معنى مراة لم نرد هذا المعنى ثم امر بان نطلق حال الوجود على حال
الضوء على هذا القياس بكون المعنى الذي يتعارف العامة من الموجود وقد وضع له لفظ الموجود في اللغة ما قام به الوجود
واذا قيل الواجب موجود لم نرد هذا المعنى رح نقول بناء على هذا ان لا يصدق عليه الموجود بذلك المعنى المتعارف
عند العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء المضيء بالمعنى المتعارف وهو باطل قطعا رح انه
لا يصدق عليه المعدوم ويلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم وهو يستلزم ما تركت
مسبوقية بتمهيد مقدمة وهي انه قد ينقل اهل العرف اراد ويطلقون اللفظ على حسب اعتقادهم ومع ان البرهان قائم على خلافه
ثم ان اهل الكتاب من الملاحدة على الواقع يطلقون ذلك اللفظ ويبنون على ان ليس الامر في الواقع كما يوهم اللفظ مثلا
اهل العرف لما اعتقدوا ان الانسان راى بانا هذا الهيكل المحسوس يقولون انا قائم وانا جالس وانا في هذا المكان الى
غير ذلك من صفات البدن مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل المعرفة يستبرون ذلك الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل
بمعنى انه من حقه ان لا يقال الا بالمجاز اذ لو علم اهل العرف ان الانسان راى بانا ليس جسما ولا جسمانيا لم يطلقوا هذه الالفاظ
عليه الا بالمجاز اذا تمهدت ذلك فلعل الشارح رح اراد ان يقول لما كان معنى الموجود في متعارف اللغة ما قام به الوجود وقد ثبت ان
الواجب ليس كذلك بل هو نفس الوجود فمن حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا عليه
هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف كذلك
لم يتحاش ابو نصر وابو علي في تعاليقهما بانه مجاز حيث قالا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجازي معناه انه يجب وجوده
لا انه شيء موضوع للوجود وانت خبير بانه انما يلزم ان يكون الواجب بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم
بذلك المعنى ولكنه بحسب المتعارف لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قام به الوجود ولا يرد مثل ذلك
اللازم اذ اللازم منه تصور اهل العرف عن ادراك الحقائق على انه يمكن ان يعمل لفظ الموجود مثلا على ما قام به الوجود حقيقة
بحسب عرف العرف وان لم يكن قائما به حقيقة وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم كذلك فكل مفهوم اما قام به الوجود
بحسب نظر اهل العرف او قام به العدم بحسب ذلك النظر فلا واسطة بينهما بحسب المفهوم فتامل وذلك ما ذكرنا ردوه
منها انه اراد بالهيكل المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان الموصوف بالنطق فسلمنا ان اهل العرف يقولون
انا جالس مثلا ويقولون انا عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامر ان يحمل اجزاءه قد صار منشاء لبعض هذه الصفات
وبعض اخر لبعض اخر ولا نزاع ان البرهان قائم على خلاف ذلك كما ثبت في محله وان اراد به البدن وحده فلا نسلم ان اهل
العرف يشيرون بلفظ انا اليه اذ من البين انهم يشيرون بلفظ انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا عندهم ولهذا
لا يعدون زيد بدون الميت انسانا ويعترفون بفقد الانسان ح ومنها انه لو لم يصدق على الواجب انه موجود بالمعنى المتعارف
حقيقة كما صرح لم يكن موجودا بهذا المعنى اذ الوجود بهذا المعنى قد اعتبر في العرف المذكورة وهو واجب الوجود في الخارج
من تلك الجهة ذكره لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي
اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف لانا بريئة الاشتراك الذي يفهم الكلام عن العوام ولم يرد هذا الا
قاعدة ذكرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك
المعنى كما ذهب اليه لكان منهما واسطة في الواقع ولبطل الحكم العقلي بينهما ولا كذلك نعم لو لم يكن بينهما واسطة بحسب اعتقاد
غير مطابق للواقع غير مقدر بساله

قوله واعترض بان هذا الدليل الى آخره . كبيان هذا او الكان هناك امران مستقلان بوجود وقوع المعلول بكل منهما على سبيل البدل لم يكن شيء منهما بخصوصه علة لان العلة هي ما يتوقف عليه المعلول ولا توقف للمعلول في الصورة المفروضة على خصوصية شيء منهما لامكان وقوعه بدون كل واحد منهما بل العلة فيها انما هي احدهما لان المعلول لا يمكن ان يقع بدونه واذا لم يتوقف احدهما لم يتوقف المعلول على الشيء فلا نقض بهذه الصورة اصلا ولو كان هناك امور يجوز وقوع المعلول بكل واحد منها على سبيل البدل كانت العلة احدها واذا لم يتوقف احدهما لم يتوقف المعلول ولا نقض بهذه الصورة ايضا ولا يرد ان اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامرين او الامور المذكورة لجواز التوسع فيه ولاحتمال عدم التنبيه بان توقف العلة بمعنى ان لا يمكن المعلول بدونه وتوهم ان ما في تعريفها بدون الشيء سواء امكن وقوعه بامر آخر او لم يمكن كما وقع ذكره في شرح التجريد وحمل المعد والمعدوم في صدر البحث من اقسام العلة بوجود ولان يوقف الحكمة . من قصد الدين له

قوله وانما اخترنا فيها ذكر الجواز وما يؤدي معناه . المراد بما يؤدي معناه ما ذكره في الشرح حيث قال لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها واعلم ان ما ذكره يدل على ان الجواز ههنا ليس بمعنى الامكان الخاص بل بمعنى الامكان العام لكن المراد منه سلب الوجوب وان المراد بما ذكره جواز انعدام العلة عند وجود المعلول ونظر اما اولا فلانا لا نسلم ان المراد ههنا من الوجوب اذ المفهوم من الجواز المذكور جواز بقاء المعلول بعد انعدام العلة المعدة ولا نسلم ان بقاء المعلول بعد انعدامها بهذا العلل ليس مما يتحقق بل يجوز ان يتحقق وان لا يتحقق بناء على تحقق سائر العلل وعدم تحققه فان تحقق سائر العلل الى غير مقارنة لعدم المعد يجب بقاء المعلول بعد انعدامه واما ثانيا فلان ما ذكرنا من الجواز اعني جواز بقاء المعلول بعد انعدام العلة ليس جواز انعدام المعد عند وجود المعلول والحاصل انه يكتفى بالحكم بان الجواز بمعنى الامكان العام ينافي الوجوب فلا يستقيم ارادته ههنا ويمكن ان يجاب عنهما بان المقصود من الحكم بجواز بقاء المعلول بعد انعدام العلة وعدم جوازه الحكم بجواز عدم العلة عند وجود المعلول وعدم جوازه لا المطلق وصحة هذه المسئلة بوجود العلل او الا انها لا يوجد المعلول ولذلك قال انه يريد ان يشير الى احكام كل واحد من العلل ويؤيده ما ذكرنا قوله انه فاذا ما كذلك كان كل علة مع معلولها اي لم يجز عدمها عند وجود معلولها وقوله ويكون العلل بعضها بخصوصها مع المعلول ولا يبقى هذه العلل المعدة مع بقاء المعلول وكذلك في ان الذهن ينتقل من جواز البقاء عند عدم المعد الى جواز عدم المعد عند وجود المعلول اذ البداهة لا تفرق بين اجتماع البقاء مع عدم المعد يحكم بانه اذا جاز عدم المعد مع بقاء المعلول جاز عدمه مع وجود المعلول . لابن الخطيب

قوله منقوض عندهم بالواجب . قالوا لو كان للواجب ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغيرها يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصياتها على ما صرح انه ما اشير هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية لا انضمامها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما كما هي ولا محذور فيه . لمولانا حلبي رحمه الله

[margin:] في العلة المعلول

طقوزيوز اوتوز بش سنه سنده ادرنه ده اوج شرفه لى مدرسى خوجه زاده افندى ومحروسه مرقومه ده دار الحديث مدرسى اسحق افندى وبروسه ده سلطان مدرسى اسرافيل زاده افندى كه صحن طلبه سنده اوج قندن امتحان اولنوب روم ايلى صدرى محيى الدين الفنارى و اناطولى صدرى قدرى افندى حضورنده اياصوفيه ده اوقنوب تلويح وهدايه وشرح مواقفه رساله لر يازيشلر اوچى دخى بى نظير اوقنوب بعده برى برلرنك رساله لرينى مطالعه يه مأمور اولمشلردر اول اثناده خوجه زاده افندى مفتى عصر كمال پاشا زاده افندينك تغيير تنقيحده بر قولنى قبل ايله ايراد ايليوب تحقير ايتدى دلو پادشاهه شكايت يازه كوندروب دريايه آتلمق مرتبه سنه دك مساعده اولنمشيكن خوجه زاده افندينك فضائل معروضى ركاب سليمانى اولدقده رضاء همايونلرى ايله وزرا شفاعت ايدوب عفو ايتدكلرنده طرف پادشاهيدن انعام واوچ دانشمندلرى ملازم ايتمك فرماني ايله اكرام اولنمشيدى

نوادر واقعاتدندر

خير فاتحة الكلام، فاتحة خير الكلام، وهو الحمد لله العلام، على ما جعل العلم للانام محجة
الى دار السلام، رفيعة الاعلام، والصلوة على سيد النبيين محمد المبعوث في الاميين
ليعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين، وعلى زمرة احبابه وجملة
اصحابه الذين جعل الله تعالى اختلافهم رحمة واجماعهم حجة، فكان آثارهم لمن بعدهم
شرعة ومنهاجا وآراؤهم لدفع ظلم الضلال سراجا وهاجا، وبعد فقد ورد من السدة
السنية والعتبة العالية للسلطان الاعظم والخاقان المعظم سلطان سلاطين العالم
مالك ممالك القياصرة والاكاسرة، كاسر اعناق العتاة والجبابرة، باسط بساط
العدل والانصاف، هادم اساس الجور والاعتساف، قالع القلاع، وفاتح البلاد،
ماحق اهل الكفر والعناد، ظل الله على بسيط الغبراء، المؤيد جيوشه بجند من السماء،
الا وهو السلطان بن السلطان سليمان بن السلطان سليم خان بن سلطان بايزيد
خان ثبت الله قوايم دولته ودعايم سلطنته الى آخر الزمان، وادام ظلال حمايته
على مفارق الانام من الخواص والعوام الى قيام الساعة وساعة القيام، امر يتعلق
باجالة قداح الانظار وادارة سهام الافكار في ثلثة كتب لطيفة من ثلثة فنون
شريفة احدها التلويح من علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول وثانيها كتاب
الهداية من علم الاحكام الفاصل بين الحلال والحرام وثالثها شرح المواقف من اصول
الدين وهو العمدة في تحصيل الحق واليقين، وذلك للامتحان مع بعض افاضل الزمان
فلما رايت الامر واجب الاطاعة امتثلت على حسب الاستطاعة وكتبت ما سنح للذهن
العليل والفكر الكليل مع ضيق الزمان وتشتت الجنان ثم اردفته بالاجوبة الكافلة
بالبيان لما في اسولة صاحبي الامتحان وها انا افيض في المقصود متوكلا على الصمد
المعبود والله تعالى ولي التوفيق وهو الكافي في البداية الى سواء الطريق فلنذكر
اولا المباحث المتعلقة بالتلويح وقد اتفق ان تعين من الركن الثاني فصل في الطعن

فنقول

فنقول قال المص وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره ان رفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح قيل وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد
الرواية وجوابه ان ابن عمر حكى فعل النبي عم وهو فيما ذكره صاحب الكشف روى
جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه حين افتتح الصلوة وحين ركع
وحين رفع راسه فسأله جابر عن ذلك فقال رايت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك
وقال رايت النبي عم يفعل ذلك وكذلك في الحديث المروي في الحكاية الواقعة بين
امامنا الاعظم والاوزاعي وهي ان الاوزاعي لقي ابا حنيفة رحمه الله في المسجد
الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع
الراس وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان النبي عم كان يرفع يديه عندهما
ولا شك ان مجاهدا تابعي وقد صحبه عشر سنين بعدما راى النبي عم فكان كما
اذا عمل بعد الرواية بخلاف الحديث قوله لان سياق القصة الخ قيل اشار بقوله
رد كلام فخر الاسلام حيث قال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عم
ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله والحق ان الظاهر ما ذكره فخر الاسلام
من انه عليه السلام عمل بذكره بعد روايتهما اذ كان عليه السلام لا يقر على الخطاء
اقول هذا ليس بشيء اذ بعد حصول الظن القوي المعمول به بقولهما لا يلزم من
عدم التذكر الاقرار على الخطاء وفيه كلام آخر فليتامل وفي كشف البزدوي انه
لو لم يتذكر واخذ بقولهما كان هذا تقليدا وتقليد الانبياء غير جائز فكيف
يجوز لغير الانبياء ومتابعة اكمل الدين في التنوير ولا يخفى ان الاخذ بقول الغير
في مثل هذا لا يكون من التقليد الذي لا يجوز قوله وكلام الناسي لا يبطل الصلوة
مراده دفع ورود الاشكال على مذهب الشافعي لا الاستدلال على عدم بطلان الصلوة
بالكلام ناسيا فلا يرد ان في رواية عمران بن حصين رضي الله عنه للحديث انه عليه
السلام دخل منزله وخرج فالتمسك بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلوة مشكل

اذ لو صح التمسك به لصح التمسك به لعدم بطلانها بالخطوات الكثيرة فلا خلاف في
بطلانها سواء كانت عمدا او نسيانا **قوله** لان رواية ابو هريرة وهو متأخر الاسلام
قيل تأخر اسلام الراوي لا يدل على حدوث هذا الامر بعد التحريم المذكور لان الاسلام
شرط قبول الرواية لا شرط صحة السماع والتحمل كما في الشهادة والجواب ان في الحديث ان
النبي عم صلى بنا صلوة العصر الحديث ولا يمكن ذلك قبل الاسلام وبذلك بطل ما قيل
انه يجوز ان يكون راويا من غيره وارسال الصحابي مقبول بالاجماع فان قلت فما وجه
بطلان الصلوة بكلام الناسي كما هو مذهبنا قلت وجهه ان قوله عم ان صلوتنا
هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناسي الحديث اقتضى عدم صحتها بكلام الناسي كما هو مذكور
في شروح الهداية واذا تعارضت الصحة والبطلان في العبادات يرجح البطلان احتياطا
كما هو اصلنا **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى قيل فيه بحث لان نسيان الحاكي
سماعه من غيره وزعمه انه منه في الاحتمال سواء ويمكن ان يقال نسيان الراوي الرواية
اصلا اكثر وقوعا من الغلط في تعيين الراوي فتامل **قوله** وقد يستدل بانه يلزم
الانقطاع الخ يريد انه لزم كون احدهما مغفلا ويلزم منه عدم كون عمار رضي الله عنه
مقطوعا بضبطه فيلزم الانقطاع اذ يكون الراوي مجهول الحال ولا يستلزم الانقطاع
كون الراوي مقطوعا بغفلته فلا يرد اعتراض الفاضل الشريف بان هذا الاستدلال
مبني على كون عمر رضي الله عنه راويا لهذا الحديث وليس كذلك ولا يحتاج في الجواب
الى ان يتكلف بانه اراد باحدهما المعين بقرينة ذكر الانقطاع لكنه ابهم للمبالغة
قوله لان المسئلة اجتهادية الخ والاجتهادي اعم مما ثبت بالراي بطريق التعدية وما
ثبت بالنص بطريق الاجتهاد ويمكن ان يقال حلفه يدل على اعتقاده عدم كون
الحديث معمولا به وبذلك يحصل المقصود وهو الجرح فبعد ذلك ينبغي ان يحمل فعله
الاول على السياسة وهو الظ وتغير اجتهاده وعدم علمه بحال الحديث ولا خلاف
الظاهر **قوله** والانصاف الخ قيل وقوع الزنا اكثر من وقوع القهقهة في الصلوة

كيف وحالة الصلوة ينافيها فلو كان تغريب العام بعض الحد لتكرر بتكرر سبب
خلاف القهقهة فلاجل ذلك جاز خفاؤها على بعض الصحابة رضي الله عنه والحق
ان ثبوت الزنا الذي يكون موردا للحديث ليس مما يحتمل الخفاء خصوصا
في زمن الصحابة لكن بينهما فرق من وجه آخر وهو ان الزنا واقامة الحد على الزاني
لا سيما اذا كان التغريب جزءا منه مما يعظم وقعه في القلوب ويتحدث به الناس فلا
يخفى على الحاضر والغايب خصوصا على الائمة الذين هم بصدد هذا الشان **قوله**
في كوة وفي الكشف في البئر وفي النهاية في ركية وهي البئر قال بعض الحنابلة اعترض
بانه ليس في مسجد رسول الله صلم ركية واجيب بانه ليس في كلام الراوي انه كان
في المسجد فيجوز ان يقال انه عم كان يصلي في غير المسجد وفي الموضع الذي يصلي فيه
ركية قلت قال هذا البعض في بحث العام المخصوص روى خالد الجهني ان النبي عم
كان يصلي فدخل المسجد اعمى فتردى في بئر كان هناك الحديث ويمكن ان يقال يحتمل
انه كان في ذلك الزمان حفرة ثم طمت ثم لما تيسرت المراجعة الى الكتب وجدنا
هذا الاحتمال مذكورا في غاية السروجي فانه قال اردنا بالبئر حفرة عند المسجد يجتمع
فيه ماء المطر او الوضوء ونحوها فتسمى بئرا فالحمد لله على الاصابة ه والله اعلم

الحمد لله الذي اكمل الدين الحنفي بكمال عنايته وكفل للمجاهدين في سبيله بتمام هدايته
والصلوة على رسوله الوارث بمجامع الشرايع المختص من عنده ببدايع الصنايع
وعلى الفايزين بشرف صحبته المجتهدين في الاقتداء بسيرته وبعد فهذا ما سنح من
فتح القدير على الخاطر الكسير عند مطالعة باب الربوا من كتاب الهداية وشروحها
من العناية والنهاية والغاية نظمتها في سلك التحرير وافرغتها في قالب التصوير
امرورد على السدة السنية والعتبة العليا لا زال نافذا على بسيط الغبراء فعرضته
على الصدر الهمام والسميدع القمقام شمس الائمة وخير الامة غياث الاسلام والمسلمين

محي الملة والدين لازال بابه العالي محطا للمعالي فان وقع في حيز القبول فهو
غاية المأمول ونهاية المسؤول والله تعالى ولي التوفيق وهو الكافي في الهداية الى
سواء الطريق ذكر صاحب النهاية وقوام الدين الاتقاني وغيرهما في وجه الترتيب ان
البيع مامور به والربوا منهي عنه والنهي يقفو الامر لان الامر طلب الايجاد والنهي
طلب الاعدام واعدام الشيء يقتضي سابقة وجوده وهو ركيك اذ النهي ليس طلب
الاعدام بعد الوجود والا لكان طلبا للفعل المنهي عنه اقتضاء بل النهي طلب عدم
الاتيان والوجه في تأخير الربوا هو ان الربوا بيع موصوف بوصف زايد فكان
بمنزلة العارض من المعروض وايضا له خصوص باعتبار المتعلق فيكون وجوده نادرا
قوله ويقال القدر مع الجنس وهو اشمل المراد بالقدر القدر المعهود بين الفقهاء
قال صاحب الكافي ونعني بالقدر الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن فلا وجه لما يتوهم
انه يشمل ما ليس بمقصود كالعد والذرع ولا يرد عليه انه يلزم ح في بيع الموزون بالكيل
حرمة النساء لانهما متحدان في القدر واحد الوصفين يحرم النساء لان المعتبر في
اتحاد القدر الاتحاد في صفته والا لزم حرمة النساء في بيع رطل عسل بدرهم قوله
او تتميما للفايدة باتصال التسليم به اختلف الشراح في هذا المقام فقد ذكر صاحب
النهاية وتبعه صاحب العناية ان معنى هذا الكلام لو لم يكن احد العوضين مماثلا
للآخر لم يتم الفايدة بالقبض لانه اذا كان احدهما انقص يكون نفعا في حق احد المتعاقدين
وضررا في الآخر واذا كان مثلا للآخر يكون نفعا في حقهما فتكون الفايدة اتم بعد
القبض لكونه نفعا في حقهما جميعا ولا يخفى عليك انه خلاف الظاهر المتبادر من عبارة
المص تعلق قوله باتصال بقوله تتميما وعلى ما ذكره صاحب النهاية يتعلق بمحذوف
موصفة للفايدة او تتميما وايضا لا يظهر لهذا التقييد فايدة يعتد بها كما لا يخفى
على المتأمل فتأمل وابعد منه ما في غاية البيان وهو احد الاحتمالين المذكورين في
النهاية من ان معناه ان الذهب والفضة لا يتعينان الا بالتسليم وان كان البدلان

متماثلين

متماثلين وزنا ثم اذا اتصل التسليم بالتماثل بان وجد التسليم بعد وجود التماثل صار
ذلك تتميما الفايدة العقد لانهما بحصول التعيين بالتسليم صارا متماثلين في الوزن
والتعيين جميعا ولا يخفى عليك ان هذا لا يحسن جعله علة لاشتراط المماثلة مع كون
العلة اخص من الحكم وذكر صاحب الكافي ان معناه لو لم يكن احد العوضين مماثلا
للآخر حصل التنازع اذ المشروط له الفضل يطالب صاحبه بالتسليم بحكم الشرط والآخر
يمتنع عن التسليم لوجود الضرر فيقعان في التنازع وهو فاسد وما يفضي الى الفاسد
فاسد نعم قد رضي به لكن ربما يندم لان طبعه لا ينقاد ظاهرا لكونه مجبولا على حب المال
فربما يتنازعان عند التسليم والتسلم وهو اقرب منهما الى الصواب لكنه لا يخ ايضا
عن عدم الملايمة لعبارة صاحب الهداية كما لا يخفى وقال صاحب الكفاية اي لفايدة البيع
باتصال التسليم بالبيع فان فايدة البيع حصول الملك في المبيع فبنفس العقد يثبت ملك
الرقبة وتمامه بملك التصرف وذلك باتصال التسليم بالعقد وذلك في وجوب المماثلة ليقتضي
كون كل واحد منهما مقبوضا وبالقبض تتم الفايدة فقلنا بوجوب المماثلة تتميما للفايدة
اقول لعل الصواب في تغيير عبارة الهداية هذا ولا يرد عليه نظر صاحب العناية
بانه خارج عن المقصود لانا لا نم خروجه عن المقصود اذ المماثلة في التقابض من تتمة
التماثل في العقد فمراد المص بيان حال التتمة في بيان تتمة الاصل واعترض صاحب
العناية بان هذه الاوجه الثلثة لاشتراط التماثل مما يجب تحقيقه في ساير البياعات
لانها لا تنفك عن التقابل وصيانة اموال الناس عن التوى وتتميم الفايدة مما يجب
فيجب التماثل في الجميع اقول هذا مندفع بادنى تامل في كلام المص لان الفضل انما
يظهر عند اتحاد الجنس لا في بيع الجنسين بخلافه نعم يمكن ان يتوهم وروده في المعدودات
والمذروعات اذا ثبت كونها في معنى المكيلات والموزونات لكن دونه خرط القتاد
واجاب بان موجبها في الربوي النص والوجوه المذكورة حكمة لا علة وهو ايضا
ظاهر الفساد اذ المص الآن بصدد بيان علية القدر والجنس قوله ثم يلزم عند

فوت حرمة الربوا اعترض صاحب العناية بانه انما يلزم حرمة الربوا عند فوات شرط الحل
اذا لم يوجد الواسطة بين الحل والحرمة وهو ممنوع لان الكراهية واسطة بين الحل والحرمة
قال ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة ما هو حرام لغيره وهو بمعنى الكراهة فبعد
انتفاء الحل ثبت الحرام لغيره وقد قررناه في التقرير على وجه اتم فليطلب ثمه اقول
السوال والجواب كلاهما فاسدان اما السوال فلان المماثلة لما وجب بايجاب الشارع صار
تفويته موجبا للحرمة وليس الاستدلال على الحرمة بفوات المماثلة من حيث كونها شرطا
للحل واما الجواب فلانه لا شك في ان الربوا حرام قطعي متجاوز عن حد الكراهة وان الحرام
لغيره يجوز ان يكون حقيقة لا بمعنى الكراهية نعم القبيح لغيره يكون مكروها وله تفصيل مذكور
في الاصول قوله لاحد المتعاقدين في المعاوضة اعترض عليه بان احد المتعاقدين قد يكون
فضوليا او وكيلا فلا يكون تحقق الربوا بشرط البدل والجواب ان حقوق العقد لما كانت
راجعة الى العاقد امكن ان يقال ان الربوا فضل يستحق له من حيث هو عاقد وليس
المراد بالاستحقاق التملك فقط بل اعم قوله ولا يعتبر الوزن لانه لا يعد تفاوتا عرفا او
الفضل من حيث الجودة ساقط العبرة في المكيلات لان الناس لا يعدون ذلك الا من باب
اليسير قال صاحب العناية وفيه نظر لانه لو كان كذلك لما تفاضلا في القيمة في العرف
يمكن ان يقال مراده ان الاختلاف في الوصف غير مضبوط ولا يعتبر كل مرتبة منه تفاوتا
في عرف الناس ولا يخفى ان كل مرتبة من مراتب الاختلاف لا يوجب تفاضلا في القيمة
كيف وهو غير مضبوط قوله او لقوله عم جيدها ورديها سواء انما اخر الاستدلال
بالحديث مع انه اقوى لان الجواب الاول بمنزلة المنع فكان سائلا سأل وقال لم لم يعتبروا
المماثلة بالوصف كما اعتبروها بالقدر مع ان كمال المماثلة انما يتحقق بتحقق جميعها فاجاب
اولا بان المفاوتة في الوصف ليست بمتحققة لكنها اهدرت للضرورة فكانت بالنسبة
اليها في حكم المعدوم وثانيا بان المفاوتة متحققة ومناسبة للاعتبار لكنا تركنا اعتبارها
بالنص اذ لا اعتبار للمعنى في مقابلة النص

خير كلام يكتب في صدور الصحايف واحسن مقال ينظم في سلك المعارف حمد من استأثر
بالوجوب والقدم وشمل غيره الامكان والحدوث عن العدم تقدس ذاته عن مشابهة
الجواهر والاعراض وتنزه افعاله عن العلل والاغراض ثم الصلوة على محمد سيد البشر الشفيع
المشفع في مواقف الحشر وعلى آله واصحابه اجمعين وبعد فهذه ابكار افكار جلوتها على
منصة التحرير والبيان بامر خليفة الرحمن ادام الله تعالى سده سلطنته رفيعة البنا ثابتة
الاركان للعرض على افاضل الزمان وهو الذي خصه الله تعالى بعلم محيط وفضل جسيم اقام
بيمن همته سوق العلم على ساقه وجعل زيف الجهل كاسدا بعد نفاقه لا زالت عتبته العالية
مرجعا للموالي وظلاله ممدودة على الاهالي ما دارت الايام والليالي فان يروج
ناقد طبعه الشريف هذا الكاسد فهو اعلى المطالب واقصى المقاصد والله تعالى ولي
الارشاد وعليه التوكل والاعتماد قوله لا يكون باعتبار الفاعل الخ يمكن ان يقال اذا
فرضنا حجم الكبير ضعف حجم الصغير مثلا فحركة الكبير ضعف حركة الصغير ولا يلزم من القوة
على شيء القوة على ضعفه قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة قيل قد يمنع استحالة
اجتماع المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة
ما يجده في الحجر المسكن في الهواء قسرا وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء
قسرا واستحالة اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين
الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين
متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن
الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا اقول الحق ان اجتماع المدافعتين
الى جهتين متقابلتين معلوم الاستحالة بالضرورة وما يجده الجاذب في الحلقة المذكورة
هو ما يجده من يقصد جذب اسطوانة او نحوها الى نفسه كما اشير اليه فيما نقل صاحب
المقاصد ويمكن ان ينبه عليه بان المدافعة تستلزم التوجه والاندفاع وان لم تستلزم
الحركة والتوجه والاندفاع الى جهتين متقابلتين محال بالضرورة واما الاستدلال

حاصل الكلام منع كون نسبة الفاعل الى الكبير والصغير على السوية مستندا بما ذكر وانما الفرق بين ايجاد قوة الفاعل والفرق بين ايجاد القوة في نفسها وايجاد نسبتها جلي وان خفي على بعض اهل القصور تمت منه

عليه بان المدافعة والميل سبب قريب للحركة واجتماع الحركتين الى الجهتين محال وتنافي
المعلولات يستلزم تنافي العلل فمدفوع بما ذكر في شرح المقاصد وحواشي المحاكمات
للفاضل الشارح من انه انما يصح هذا اذا كانت العلة مستلزمة لمعلولها والميل
ليس كذلك **قوله** وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل في المجذوب فعلا الخ
اقول توقف عوق الجاذب صاحبه عن فعله علي ايجاد في الحلقة امرا موجودا ممنوع بل الظ
ان فعل الجاذب هو الامساك بقوته وقصده الي ايجاد المدافعة فيها ويؤيد عدم كون
العوق موقوفا علي ايجاد الجاذب فيه امرا موجودا ان ما يجد فيه الجاذب هو مثل ما
يجد من يجذب حبلا مربوطا باسطوانة او نحوها ثم نقول هذا الحبل المربوط لا شك في
انه لا يكون له قبل جذب الجاذب مدافعة وميل وبعد الجذب حالته مع الاسطوانة
كحالته الاولى في انه لم يحدث الاسطوانة فيه شيئا ومن الظاهر ان الجاذب لم يوجد فيه
ميلا الى خلاف جانب جذبه فليتأمل **قوله** وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو
العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك **اقول** وايضا من المعلوم بالضرورة
ان هذه الحالة المحسوسة مما حصل من فعل الجاذبين وقيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي
ذكر نحوه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الي كل من الجانبين
بحفظ ذلك الاتصال **اقول** هذا مدفوع بان الشئ الذي ذكر في الشرح لا يمكن ان
يكون ما ذكره هذا القائل فان مقتضى الصور الجسمية ليس معاوقا للجاذب كيف و
الصورة الجسمية حاصلة قبل الجذب والمعاوقة انما تحصل بعد . فليتأمل

الاجوبة عن اسولة اسرافيل زاده

قال لقصة ذي اليدين الخ قيل قصة ذي اليدين خارجة عما نحن بصدده لان الكلام فيما
اذا انكر الراوي صريحا ولم يرجع عن انكاره بل ثبت ودام علي انكاره هل تطلع الرواية
عنه بعد هذا الانكار ام لا ليس كذلك لان النبي عم رد كلام ذي اليدين اولا ثم تدارك
بعد قوله وبعض ذلك قد كان ورجع عن رده وعمل بما قاله شهادة ابي بكر وعمر رض

فلا يدل قصة ذي اليدين علي ما ادعاه محمد **اقول** الاستدلال بقصة ذي اليدين
علي ما نهمناه من اصول فخر الاسلام والتلويح وغيرهما هو ان النبي عم قبل رواية ابي بكر
وعمر رض عنهما مع انه انكر اولا فلو كان العمل بما انكره غير جايز لما عمل النبي عم و
رجع والحاصل ان الاستدلال بالرجوع عملا بقولهما لا بما بعد الرجوع حتى يرد ما اورد
قال الشارح الفاضل والقول بان ذلك قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد
قيل هذا ليس بفاسد لان ابا بكر وعمر وذي اليدين رضي الله عنهم كانوا عامدين
بالكلام ولم يأمرهم النبي عم بالاعادة ولو كان بعد التحريم لامرهم الي آخر ما ذكره
اقول تفصيل هذا المقام يحتاج الى مزيد بسط الكلام فلنذكر شيئا مما فتح علينا من الملك
العلام فنقول ما ذكره الشارح الفاضل ههنا من كلام الخطابي رحمه الله وقد ذكره
ردا علي العلماء الحنفية في دفعهم الاشكال الوارد بالحديث علي مذهبهم في كون مطلق
الكلام ناقضا للصلوة وقد اجيب عنه في المبسوط بما نقله هذا القائل عن بعض الافاضل
من كون ارسال الصحابي مقبولا بالاجماع وكون معنى صلى بنا صلي باصحابنا وان
ذي اليدين قتل ببدر واسمه مشهور في شهداء بدر وان الشيخين ايضا تكلما عامدين
ولو كان بعد تحريم الكلام لامرا بالاعادة لكن الصحيح الذي تقرر عند ائمة الحديث
الذين هم العلماء بهذا الشان ان ذلك في المدينة بعد تحريم الكلام وان ابا هريرة
شهد القصة وان تاويل قوله صلى بنا بصلي باصحابنا يأباه الطبع السليم والذهن
المستقيم وان ذي اليدين لم يقتل ببدر بل عاش بعد النبي عم وانما الذي قتل ببدر
ذو الشمالين واما ان الشيخين وبعض القوم ايضا تكلموا عمدا فاجاب المحدثون عنه
بجوابين الاول انهم لم ينطقوا كما ذكره ابو داود وعلي هذا اعتمد الخطابي وقال
حمل القول علي الاشارة مجاز شايع بخلاف عكسه فينبغي رد الروايات التي فيها التصريح
بالقول الي هذه . والثاني ان كلامهم كان جوابا للنبي عم وجوابه لا يقطع الصلوة
والظاهر ان ذلك من خصايصه عليه السلام ولولا ضيق الزمان لاوردنا كلماتهم بعينها

ومن اراد تفصيلا زايدا على هذا القدر فعليه بمراجعة شروح البخاري سيما شرح الفاضل
شهاب الدين ابن حجر رحمه الله واما كون تحريم الكلام قبل الهجرة او بعدها فالصحيح انها
بعدها والدليل عليه قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه انه قال كنا نتكلم النبي عم في الصلوة الحديث
وصحبة زيد كانت بعد الهجرة لا يخفى على اهل هذا الشان والصحيح في الجواب عن هذا مثلنا
هذا ما ذكرناه في اصل ما كتبناه من ان الاحاديث الدالة على التحريم كثيرة كحديث ابن مسعود
رضي الله عنه وغيره فبعد المعارضة يكون الترجيح معنا للاحتياط قال الفاضل المحشي في
دفع الاشكال المشهور فالاظهر في الجواب ان يقال معناه كل ذلك لم يكن في ظني ولكن
قيل سبب رجوعه عن الجواب المذكور في شرح المشارق لاكمل الدين عدم ملايمة جواب
ذي اليدين فهو باق في الجواب الذي اختاره اقول عدم الملايمة ليست بباقية لان
على هذا التقدير يكون اصل النسبة باقية لكنها مقيدة بكونها في الظن فحصل جواب
ذي اليدين انكم قلتم يا رسول الله لم يكن في ظني فالنسبة واقعة وظنكم غير مطابق للواقع
ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم بخلاف الاول كما لا يخفى على المتأمل قال الفاضل المحشي
ويمكن ان يجاب بان انكار الاصل جازما ليس محل النزاع الى قوله وانه عدل اعترض
عليه بانه يفهم من بعض الشروح ان لا فرق بين الجحود والسكوت في هذا الباب لان في
موضع الحاجة الى البيان بيان فصار التوقف كالانكار الصريح واقول السكوت الذي
هو بمنزلة التوقف لا يكون كالجحود من كل وجه وذلك معلوم لمن تتبع اقسامه وموارده
لعل الامر بالتامل لهذا

قال صاحب الهداية واذا وجد احدهما وعدم الآخر حل التفاضل وحرم النساء الخ
قيل فيه بحث لان حرمة النساء عند وجود القدر والجنس شبهة الربوا في الثاني فيجب ان لا
يحرم باحدهما لان الشبهة قد نزلت الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة اللهم الا ان يمنع
كونها شبهة الشبهة بل كل منهما شبهة في شيء تامل اقول البحث يندفع بملاحظة الدليل
والنظر في الشروح وقد ذكره الكاكي وفصل في جوابه بعض التفصيل فقال بعد ما ذكره

السؤال

السؤال قلنا شبهة الشبهة انما يعتبر في الحرمات لكون الشبهة ملحقة بالاصل وكون
الشيء ملحقا بغيره مما ينافي كونه اصلا فامتنع الحاق غيره به وهذا المعنى معدوم ههنا لان
حرمة شبهة الربوا ثابتة بالنص المحرم قصدا وهو نهيه عليه السلام عن الربوا والريبة
والريبة عبارة عن شبهة الربوا لا بطريق الحاقها بالحقيقة فامكن الحاق شبهة الشبهة
بالشبهة ههنا لكون الشبهة اصلا في التحريم كذا في الفوايد الظهيرية والله اعلم

قال صاحب المواقف اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة قيل لم لا يجوز ان
يكون المدافعة الحاصلة قبل حركتهما معدة للبطوء في الكبير والسرعة في الصغير والكل
منتفية حال حركتهما وذلك لان تلك المعاوقة يحتمل ان يكسر سورة القاسر فيحصل البطوء
في الاول دون الثاني والجواب الذي ذكره الفاضل المحشي لا يدفع هذا السؤال
اقول ان اريد بكسر المدافعة سورة قوة القاسر انها تفيدها الكلال قبل الرمي
فمعلوم ان الرمي دفعة واحدة من يد واحدة يدفع هذا كما ذكره وان اريد انها
تكسر سورة القوة القسرية التي افادها القاسر المقسور فخروج عن طور العقل
اذ المدافعة المنعدمة كيف يكسر القوة الموجودة قال الشارح الفاضل اجاب
الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية لان القوم صرحوا في اثناء الخ
اثبات الميل باستواء نسبة الطبيعة الى الحركات حيث قالوا اذا كانت نسبتها الى الحركات
على السواء لم يتصور كونها معاوقة الى الحركة القسرية كما صرح به الشريف ايضا
في بعض حواشيه حيث قال الطبيعة لا تعاوق القسرية الا باعتبار اقتضائها الميل
الطبيعي الى جهة اخرى مخالفة للجهة يقتضيها القسرية ضرورة انها لو كانت نسبتها
الى جميع الجهات على السوية صحيحا على السوية لم يكن فيها معاوقة عن احدها و
غاية ما يمكن ان يقال ان هذا الكلام على السند فهو غير مقبول فتامل ما نقله هذا القايل
عن بعض الحواشي اعني حاشية حكمة العين دافع لهذا الكلام لانه قال الا باعتبار اقتضائها

الميل الطبيعي الى جهة اخرى وتحقيقه ان الطبيعة تقتضي المدافعة الى جهة معينة و
القاسر يقسرها عن مقتضاها ويقسرها عن مقتضاها بكل قوة القاسر شيئا فشيئا الى ان ينعدم
ولولا اقتضاء الطبيعة الميل الى جانب مخالف لم يعرض للقاسر كلال فتأمل والله الموفق

الاجوبة عن اسولة اسحاق چلبي

قال المص وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبير الافتتاح
قيل يمكن ان يناقش فيه بانه لم لا يجوز ان يكون صحبته قبل الرواية اقول قد بينا في الاصل
ان حديث ابن عمر هو انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه الخ ومعلوم
ان صحبة مجاهد بعد رؤية النبي عم فلما كانت البعدية معلومة من متن الحديث المعروف
عند الفقهاء لم يحتج الى التعرض ومن العجايب انه قال والاولى ان يقال ثم قال المجاهد و
ليت شعري ما يفيد تأخر قول المجاهد واصل السؤال ليس لهذا السايل كما ذكرنا
في الاصل لكنه زاد عليه ما كساه قبحا وبطلانا قوله لحديث ابن عباس رض من بدل
دينه فاقتلوه الخ قال بعض الافاضل ان كلمة من عامة يتناول الرجال والنساء وقد خص
الراوي بالرجال فلم يقبل الشافعي تخصيصه قيل عدم قبول الشافعي لا يناسب مذهبه لان يمنع
اسباب التخصيص كثيرة عنده اقول عدم قبول الشافعي تخصيصه ليس لانه قبول الحد
التخصيص بل لم يجعل تخصيص الراوي حجة ولم يعمل به لانه كان ذلك عنده رأيه وعند
الشافعي تقليد الصحابي ليس بحجة قوله كل ذلك لم يكن قال بعض الافاضل فيه اشكال
معروف فذكر الاشكال ثم اجاب بان معناه لم اشعر نقلا عن الشيخ اكمل الدين ثم رده
بعدم الملايمة واجاب بما اجاب به الفاضل الشريف في شرح المفتاح من ان معناه لم يكن
ذلك في ظني قيل هذا حاصل ما اجابه الشيخ اكمل الدين فانه نفي الشعور ومحصل جواب
المحشي نفي الظن اقول الفرق في غاية الظهور فاين الظن بنفي شيء واين عدم الشعور
بوقوعه ولعله لا يحتاج الى تنبيه قوله وهو تأخر الاسلام الخ قيل تأخر اسلام الراوي
لا يضر لان الاسلام ليس بشرط لصحة السماع والتحمل بل هو شرط لاداء الرواية والقبول

الخ اقول كنا قد اجبنا عن هذا فيما كتبنا في الاصل اذ الرواية صلي بنا وتأويله صلى
باصحابنا ضعيف يأباه الفهم القويم والعقل المستقيم وهذا السوال ايضا مما اجملناه و
قد ذكرناه في الاصل مع جوابه قوله وقيل ان ترجح احدهما على الاخر فالحكم فهو المعتبر
الخ قيل وهذا اقول معقول فلا وجه لتأخيره في الذكر اقول انما اخره الشارح لان
ظاهر كلام المص هو الاول

قال صاحب الهداية في اوايل باب الربوا وعند الشافعي الطعم الى ان يقال والمساواة
مخلص والاصل هو الحرمة قيل ينبغي ان يقال والاصل هو الحرمة والمساواة مخلص كما هو
الظ لان الخلاص عن الشيء فرع وجوده اقول هذا مما يتراءى بحسب الظ وقد ذكر في
غاية البيان لكن لا يخفى على المتأمل ان صاحب الهداية ساق كلامه لبيان حال الاوصاف
الخلافية بيننا وبين الشافعي فلما انتهى الى ذكر المساواة استشعر ان يقال ثم المخلص
فقال والاصل هو الحرمة عنده قوله فيعلل بعلل تناسب اظهار الخطر والعزة وهو الطعم
لبقاء الانسان الخ قيل لو قيل من جانب الشافعي في بيان العلة المناسبة لاظهار الخطر
والعزة ان الطعم والثمنية من الاوصاف اللازمة بخلاف الكيل فانه ليس بلازم حتى
للخطر والشعير لكان اولى لانه ح لا يتوجه رد صاحب الهداية اقول لا يخفى ان
اللزوم ليس بمناسب لهذا المقام قوله والاصل فيه الحديث المشهور قال صاحب العناية
فان قيل تقدير بيعوا يوجب البيع وهو مباح اجيب بان الوجوب مصروف الى الصفة
كالايجاب والندب والتأديب وغير ذلك وما ذكره هذا الشارح في هذا المحل معنى آخر
ليس من معاني الامر فالاولى ان يحمل على الارشاد او الاباحة ووجوب صفة ليس
بمستفاد من صيغة هذا الامر بل من دليل آخر اقول اما ما ذكره ان هذا معنى آخر غير
المعاني المذكورة فليس كذلك بل هو للوجوب ولكن الوجوب مصروف الى القيد
اما ما عده من المعاني فالمذهب عنده هو ان الامر حقيقة في الوجوب ومراد الشارح
صون الكلام عن اخراجه عن الحقيقة

قال صاحب المواقف الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما
وقيل هو نفس المدافعة قيل لا وجه لايراد بعبارة قيل وتاخيره لا اشعر الى ضعفه
وقد عرفت ان وجود نفس المدافعة اظهر من وجود مبدائها كما صرح به
اقول القول بان الميل مبدأ المدافعة لا يمنع وجود المدافعة فالذى اورده بعض بتعليل
هو الانحصار في المدافعة وعدم ثبوت شئ آخر يكون مبدأ وهو ليس باظهر
بل الاظهر نفس المدافعة قوله لم يختلف في السرعة والبطوء قال بعض الافاضل
اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء للحجر الكبير اكثر لكبر حجم
الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاء ثم اجاب عنه بان يفرض الحجر
الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير قيل
يمكن ان يناقش في هذا الجواب بان طرفه الذي يخرق الهواء وان كان كحجم الصغير
الا ان اطرافه الاخر لا تخلو عن تعويق الهواء كما يعرفه من لا ينطق عن الهوى اقول
اذا رمي الحجر بحيث كان متوجها الى المقصد على طوله ولم يتغير تلك الحالة الى آن
الوصول كان ما ذكره الفاضل المحشي صحيحا ظاهرا وكلامه على هذا التقدير قوله
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه الخ قيل ان هذه القوة السارية في الجسم
ان كان من قبيل الاعراض فيثبت مطلوبنا اذ نسميها بالميل وان كان من قبيل الجوهر
قلنا ان تصور الكلام في الجسمين الغير المركبين من الاجسام المختلفة الطباع كالماء
مثلا فان في الماء البسيط لا يوجد اكثر من الجزئين الهيولي والصورة الى آخر
ما ذكره. اقول كيف خفي عليك ان المراد بالطبيعة هو الصورة النوعية وهو من
الظهور بحيث لا يخفى على احد واعلم ان ساير ما ذكره هذا القائل من هذا الجنس
ولولا ضيق الزمان لسودنا بها وجه الاوراق تشحيذا للخواطر وليكون اعجوبة للناظر

تحريرات مولانا حافظ المدرّس باحدى الثمانية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

ولنا في كل من هذه المسائل الثمان مباحث نفردها بها المسئلة الاولى
مسئلة اشتراط الجمعة بشروطها قال لا تجوز الجمعة الا في مصر جامع ولا تجوز في القرى خلافا للشافعي
تمسكا بعموم الآية من غير فصل ورد عليه بان الآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها
بالاجماع حتى لا تجوز اقامة الجمعة في البوادي بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية اقول
خروج من في البوادي بالاجماع لا يمكن ان يكون مبنيا على ان يكون الآية منسوخ
البعض والا لم يصح قول اصحابنا اصلا لتعين مذهب الشافعي حينئذ ضرورة قطعية منسوخ
البعض فيما بقي بعد النسخ ولا على انه من قبيل التخصيص بغير المستقل وما في حكمه فيجب ان
يبتني على ان يكون مخصوص البعض وقد تقرر ان العام الذي خص منه البعض دليل ظني
فكيف يفيد الفرضية ثم ان العام المخصوص البعض حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث
الاقتصار ومن مقررات الاصول ان عند تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان
اقرب المجازات في العام الذي خص منه البعض جملة ما بقي بعد التخصيص فيلزم بعد
خروج من في البوادي بالاتفاق جواز الجمعة في القرية على ما يدعيه الشافعي فان قلت
خص القرية بما خص به البوادي وهو قوله وذروا البيع المستفاد منه المصر قلت هذا
تقرير آخر فلا يكون قادحا في القدح في التقرير المذكور لما لا يشتبه على من له مزيد تحصيل
اقول وعندي ان العام الذي خص منه البعض ليس ظنيته على الاطلاق اي في جميع
المراتب وان اطبق عليه الفحول من ائمة الاصول بل لا بد الآن ما يلزم علي [illegible]
انتفاء فرضية الجمعة مطلقا لا فرضيتها على كل من فرضت عليه فهذا يجدي نفعا فيما
الفرض فيه فرض كفاية واما في فرض العين فبمجرده لا يتم الامر ثم قال شروط الجمعة
ستة منها في ذات المصلي وهي المسماة شروط الوجوب المفسرة بما هو ناش عن الوجوب
وستة خارجة عن ذات المصلي وهي المسماة شروط الاداء وشروط الجواز المفسرة بما هو
ناش عن الجواز اقول فبطل ما نشأ عما استعصب صاحب التسهيل فزعم ان الواجب تثليث

القسمة لمكان شرط يتوقف عليه الوجوب والاداء معا وذلك قطعا للتقابل بين
التفسيرين على ما عرفت فكيف يجتمعان وهو منشاء الغلط جعل شرائط الوجوب بمعنى
ما يتوقف عليه الوجوب وليس كذلك بل هو من قبيل تقسيم المقدمة الى قسمين مقدمة
اصل الشروع ومقدمة الشروع على بصيرة بمعنى ان التوقف ناش فيه عن اعتبار البصيرة
وله اختصاص كما هو المتبادر الذي اكتفى به في التعريف فضلا عن التقسيم فكما لم يمكن
ههنا ان يقال كل مقدمة اصل الشروع مقدمة الشروع على بصيرة تمسكا بان كل ما
يتوقف عليه اصل الشروع يتوقف عليه الشروع على بصيرة كذلك فيما نحن فيه سواء بسواء
لا يمكن ان يقال كل ما هو شرط الجواز فهو شرط الوجوب ايضا ليتوصل به الى تثليث القسمة
ثم قال عرف المصر الجامع بتعريفين الاول انه كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام
ويقيم الحدود وفي الكفاية ان ذكر اقامة الحدود مع انها يستفاد من قوله ينفذ
الاحكام لزيادة خطرها وعلو شانها اذ لا يقام بها بدليل فيه شبهة ولانه لا يلزم من جواز
تنفيذ الاحكام جواز اقامة الحدود فان المراة اذا كانت قاضية تجوز قضاؤها في كل
شيء من الاحكام ولا تجوز في الحدود والقصاص وكذلك حكم المحكم لا تجوز في الحدود
والقصاص ويصح في غيرها اقول ان كان المراد تنفيذ كل الاحكام يصح الحكم بدخول اقامة
الحدود في تنفيذ الاحكام لكن لا يوجد قاض مثله وعلى تقدير وجوده فليس هو الشرط
وايضا فانه لا يصح ح قوله لا يلزم من جواز تنفيذ الاحكام جواز اقامة الحدود معللا
بجواز قضاء المراة في كل شيء من الاحكام اذ كيف لا يدخل بعض الاحكام في الكلية فالمراة
خارجة باعتبار الاستغراق في الاحكام فالاستدراك بحاله وان كان المراد تنفيذ
بعض الاحكام لم ينطبق المفهوم على المراد المعلوم من المسئلة لان مثل هذا القاضي غير
كاف في الجمعة ثم يشترك التقديران في اغناء القيد الثاني عن الاول اذ كل من يقيم الحدود
ينفذ الاحكام واقول فالعجب ممن يعتذر على ما في العناية عن عدم انضياف ذكر
القصاص الى ذكرهما ايضا بما لمح اليه من ان في عامة الاحكام فذكر احدهما كان مغنيا

عن ذكر الآخر وذلك ان المحوج الى الاعتذار انخراطها في سلك الذكر اذ الواجب الاقتصار
على احدهما الا من يلي اقامة الحدود يتولى القصاص ايضا فارتكاب ذكر هما معا يتضاعف
الاستدراك ثم قال لان الذي يتلخص ان ههنا مصرا وقرية وفضا فانه اذا لم يكن ابنية
اصلا فهو الفضاء والا فمصر او قرية والفرق بين هذين بعد اشتراكهما في الاشتمال على الابنية
وجود القاضي والامير والمصر وعدمهما او عدم احدهما في القرية فهذا التعريف غير مطرد
لصدقه على الفضاء كالعرفات وعلى كل عسكر فيه من الائمة من هو من الاعلام في السفر
والحضر ولم ينقل الجمعة هناك اصلا وقد صح ان النبي م لم ينقل عنه الجمعة في عسكر وايضا يلزم
ان يكون مصر واحد امصارا لا يحصى لصدق على هذا التعريف على كل محلة من محلات المصر
وان حمل على اختصاص الامير والقاضي يلزم ان لا يصح الجمعة في مصرين اشتركا في الامير و
القاضي فالاضافة في قوله كل موضع للعهد او الكلام في الموضع الذي هو موضع الكلام
وهو المختلف فيه بكونه مصرا او لا وشيء من المواضع المذكورة ليس من هذا الموضع اذ لا يتوهم
المصرية في شيء منها مع ان الاعتبار الوحدة في التعريف شارعا اعتبارها في التقسيم على ما
صرح به بعض المحققين في غير موضع من كلامه ثم قال والتعريف الثاني انه اذا
اجتمع اهله في اكبر مساجده لم يسعهم اقول ظاهر ان هذا ليس اشتراط تعدد المسجد في
المصر حتى يكون الامر على انه لو لم يتعدد المسجد لا يجوز فيه الجمعة اذ لو بني مسجد كبير لمثل قسطنطينية
مثلا لا يمكن مرتكب هذا التعريف نفي جواز الجمعة فيه فالمراد من الاكبر ان لا يكون مسجدا اسلاك
اكبر منه فيصدق التعريف على كل قرية ذات مسجد واحد بل لا يمكن احد ان يشترط وجود
المسجد للجمعة فلو اتفق مصر لا يوجد مسجد ما فيه ليس بد من القول بجواز الجمعة فيه فلا يرجع
هذا التعريف الى طائل الا اذا وجه للاول بمثل ما سبق من كون الكلام في محل الاشتباه وموضع
الخلاف والثاني بان المراد ان لا يسع مسجد واحد اهله عادة فلا يلزم وجود المسجد او يقدر
للحال فيما اشتمل على المساجد ويعتبر وذلك قياسا للساير عليها وح فيكفي لتصحيح التعريف وجود
مصر ما في العالم له مساجد او مسجد اكبر بالمعنى الذي وجهناه به فضلا عن توقف صحة التعريف

على اشتمال امصار جميع العالم على المسجد فيكون هذا التعريف على ما قالوا راجحا اذ لو
اعتبر التعريف الاول لم يخرج الا مصر فرضي لا يبنى فيه مسجد من اول الوجود الى الغاية فان
خلوه عن المسجد في جميع الدهور غير ضاير اذا وجد فيه مسجد وقتا ما ولو قيل القيمة لصدق
التعريف عليه ح كما تقرر عنه التأمل ومثل هذا المصر فرضيته الى حيث لا يمكن ان يكون مادة
النقض اصلا فرجحان التعريف الثاني على الاول باضعاف ما يتوهم وفوق ما يتصور
على تقدير محققيته مثل هذا المصر فضلا عن مفروضيته ثم ان هذا ليس تعريفا للمصر المطلق
بل للمصر الذي هو شرط الجمعة فيلزم ان لا يكون كبار امصار الكفرة التي باضعاف اكبر ما
يجتمع فيه من امصارنا امصارا مع كونه ادنى ما يجمع فيه مصرا وانه مما لا يلتزمه احد فلو حمل
هذا التعريف على اشتراط المسجد ايضا في الجمعة واتخاذ صاحب التعريف اياه مذهبا لم
يكن بعده الا في مرتبة بعد من زاد شرط المغني ثم قال ان للجمعة شروطا زائدة
على شروط ساير الصلوات فمنها على ما في العناية ما هو في المصلي كالحرية والذكورة والاقامة
والصحة وسلامة الرجلين والبصر ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة
والخطبة والوقت والاظهار وقاض ينفذ الاحكام اقول بعد الاغماض عن الاحتياج
الى العناية في تصحيح الكافي المرحلتين في اول القسمين اذ لا شبهة في انحصار القسم وهو الشروط
الزائدة ولا في انحصار من قسميه في اقسامها وبعد الاغماض عن كون القاضي شرطا غير زائد
على المصر الجامع وان كان السلطان شرطا زائدا اذ المراد من السلطان اذنه وما اشتمل
عليه المصر وجود السلطان لا اذنه او المراد منه مقيم الجمعة وهو السلطان او من امره و
يلجه الامام فانه شرط زائد على الجماعة على ما في الكافي وسيجيء عدم كون الامام معدودا من
الجماعة ان كل واحد من الامام والجماعة شرط على حدة فلا يعتبر ان يكون الامام معدودا في
الجماعة يتجه عليه ان كلا من السلطان والخطبة والاظهار قد يكون في المصلي وقد يكون في
غير المصلي دون ما في المصلي تحكم بحت وذلك ان المراد من السلطان سلطنة والا لزم ان
يكون السلطان نفسه شرط الوجوب على انه هذا من الكلام يفضي الى عدم كون السلطان

الوجوب مطلقا اي الوجوب علي كل احد كما ان الاقامة كذلك فانها ليست بشرط في حق
السلطان وكذا المصر اذا فسر بالتفسير الاول الحاكي من انه اذا اجمع جميع علي رجل يصلي بهم الجمعة
حادث بل الوجه ان يثلث القسمة باعتبار التخصيص بالمصلي والتخصيص بغير المصلي والاشتراك
بينهما ثم قال ____ مطابقة للادلة الاربعة والدليل الرابع معقول النص علي فرضية الجمعة
اما الكتاب فاسعوا الى ذكر الله اذ لو كان السعي الى الشرط واجبا فالى المقصود اولى واما
المعقول فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة لا محالة ولا يجوز ترك الفرض الا
لفرض اكد منه اقول ____ في كل منهما نظر ادق اما الاول فلان كون الجمعة هي المقصود
فرع كون الفرض هو الجمعة لا الخطبة من بينهما ضرورة ان ما هو المفروض منهما ما هو الاولى
بالمقصودية من بينهما والا فيلزم من اشتراط شي بشي وتوقفه عليه ان يكون المشروط والموقوف
اولى بالمقصودية كيف وقد يتعاكس الشيئان في مثل هذا الاشتراط وقد يكون الفرض جزء من
النفل وموقوفا هو عليه كما في مجموع الصلوة المشتمل على الفرايض والسنن والاداب اعني كون
الفرض هو الجمعة لا الخطبة من بينهما علية مركبة والعلية المركبة فرع العلية البسيطة اعني كون الجمعة
فرضا مطلقا فاخذ المقدمة القايلة بمقصودية الجمعة في دليل فرضية الجمعة دور واما الثاني فلانه
ينتقض بجمعة من لا يجب عليه الجمعة حيث جاز تركه لفرض الظهر مع عدم فرضية الجمعة فحيث جاز
ترك الفرض الى عدم الفرض لادائه التي تؤدي الفرض بمحل وجه بطل قوله ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض
اكد وبدا جواز ان لاحد ان يدعي جواز الامر بترك الى غير الفرض كذلك اذ لو جاز ترك الفرض الى
غير فرض كذلك لكان الامر بهذا الترك امرا بالجائز والامر بالجائز لم لا يكون جائزا او بعد جوازه
فحيث كان جائزا في ضد صورة المحصور فيه فلا يصح المقدمة القايلة بهذا الحصر اعني قوله ولا يجوز
الامر بترك الفرض الا لفرض اكد منه ثم قال ____ لا يصح الجمعة الا في مصر جامع او مصلى له
ولا يجوز في القرى ولعلك تقول ان هذا افراغ الكلام في قالب النفي والاثبات وطالما وقع مثله
وان من وظايف هذا الطريق من بين الطرق الاربعة للقصر ان لا يجامعه النفي فكيف جامعه في
كلام المص فنقول ____ المراد من هذا النفي النفي بلا العاطفة بل وبدون العاطفة لا مطلق النفي

اذ لا دليل على امتناع ما زيد الا قائم ليس هو بقاعد فضلا عن وليس هو بقاعد علي ان قيل
وان لي فيه نظر ذكرته في حواشي المطول ومحصوله ان المهم اثبات الصحة لا منع الفساد فانه
لزم الوقوع في مشكوك الصحة الى مرها اوضحنا هناك فلا يقع اخلال من المص بهذا الحكم من
احكام الطريق المذكور وان استمر المتاخرون على الاخلال بحكمه الآخر وهو ان يكون ما استعمل
فيه مما يجهله المخاطب وينكره اغترارا بظاهر نوع هذا الحكم في نوع هذا الطريق وذلك انهم
اغتروا بظاهر اطلاق ان الطرق الاربعة المذكورة مشتركة في كون حكم المخاطب مشوبا بالتردد
مثلا فحكموا ببطلان كون النبي عم مخاطبا بشي من هذا الطرق فيما اذا كان الحكم مما لا يليق
لمنصب النبوة التردد فيه اقول ____ وانه في غاية السقوط اذ الخطاء المعتبر في القصر
غير الحقيقي لا ريب انه اعم من التحقيقي والفرضي التقديري حتى يشمل ما اذا كان المخاطب منزها
مقدسا عن الخطاء وهو الله جل جنابه وعلا خطابه او مصونا عنه واجب العصمة كالانبياء او
الملايكة عليهم السلام فان الخطاء في هاتين المادتين موجود لكن فرضا وتقديرا بمعنى ان المخاطب
لو كان ممن يجوز في حقه الخطاء لكان الامر كما ذكر فما لا يتصور في حقه عم غير لازم وما هو
لازم متصور ومما يقضى منه العجب ان هذا مع وضوحه جدا كيف خفي مثله على من خفي مثله
وعلى من تابعه من فحول العلماء الاعلام على مر الدهور والاعوام ثم قال ____
ويجوز اقامة الجمعة عندنا ان كان الامير امير الحاج اي امير الحجاز او امير الموسم ان كان مقيما او الخليفة
وان كان مسافرا او واحدا من اهل مكة شرفها الله او امير العراق ليس ممن امره السلطان الى آخره
اقول ____ كل من امير الموسم واي واحد كان من اهل مكة وامير العراق ليس ممن امره
السلطان فكيف يتفاوت حال الاول بالسفر والاقامة وكيف لا يتفاوت حال الآخرين بهما
وان ادعي ان كل اهل مكة بمنزلة امير العراق وامير الموسم علي تقدير اقامته يكون من اهل مكة
او بمثابته وامير العراق غالب او متغلب غالبا لم يكن الاطلاق قوله ولا يجوز اقامتها الا السلطان
او لمن امره السلطان صحيحا او يخرج عنه هؤلاء الثلثة اي امير العراق وامير الموسم علي تقدير
الاقامة واهل مكة ثم قال اجاب اصحابنا عن تمسك الشافعي بامامة رحمه دفع محصورية عثمان

رض علي عدم اشتراط اذن الامام بان اثر علي ليس بحجة لجواز ان كان ذلك بامر عثمان رض سلمنا،
ولكن انما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز للناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم
اقول ـــــ مجرد اذن عثمان كيف يكفي في الجمعة اذ ذاك مع انتفاء الامير الذي يقدر علي
انصاف المظلوم من الظالم ح فان الانصاف ان الامير نفسه مظلوم و مشدد ومثل هذا الامير هو
المعتبر في مصرية المصر وان مثل هذا الامير ليس سببا لتتميم امر الجمعة ان لم يكن سببا للاخلال في
ذلك اليوم لان الناس لم يكونوا مطيعين لامره ما فيتضاعف الفساد بالتطرق لكون لمن عنده
فاي فايدة لابداء جواز الاذن من عثمان رض علي انه لم يكن قاض ايضا بتنفيذ الاحكام و تتميم الحدود
فيخرج المصر عن المصرية من هذه الحيثية ايضا وفي غاية البيان انه نقل صاحب الاجناس عن نوادر ابن
سماعة عن محمد رح لو غلب متغلب فصلى بهم الجمعة جاز فكذا اذا اجتمع جميع الناس علي رجل يصلي
بهم الجمعة جازت اقول ـــــ هذا افصح عن ان المصر اذا فسر بالتفسير الاول ليس بشرط
للجمعة لتناول اطلاق الرواية ما اذا عدم الامير ايضا فاللازم انتفاء الشرطين للجمعة لا انتفاء
شرط واحد فحسب ثم قال ومن شرائطها الوقت فقد دل علي ما ذهب اليه مالك من جواز الجمعة في
وقت العصر بانها لو جازت وقت العصر لجازت وقت المغرب لان فعلها قضاء علي ما في غاية
البيان اقول ـــــ وجه الاقتصار علي النقض بالمغرب ان كان امرا خارجا عن كونها
قضاء فلا بد من اشتمال كلامه عليه حتى يتبين ما هو بصدد تمشيته من تعدية الحكم الى المغرب وان لم
يكن امرا خارجا فلا وجه للاقتصار علي البعض بل يجري في ساير الاوقات ايضا فعدم التجاوز
عن يوم الجمعة يوجب نقض من يوم الجمعة وكون العصر من الزوال بمثابة الضحى منه وقد صح دقوعها
في الضحى وجه لقول مالك ثم قال ولو خرج وهو فيها علله اعدم جواز بناء الظهر علي الجمعة
خلافا للشافعي باختلافهما المستنبط من تخير العبد اذا اذن له مولاه لان بالجمعة بين ان يصلي
الظهر والجمعة مع تعين الوقت في الجمعة بالقلة ولو لم يكونا مختلفين لما خير في جناية المدبر
حيث يجب الاقل علي مولاه من الارش ومن القيمة بلا خيار لاتحادهما في المالية اقول يكاد
يكون الامر بالعكس من ذلك في باب الوقت اذ للجمعة شرايط زايدة لا نسبة لمؤنتها الى مؤنة الظهر

اصلا

اصلا لا سيما في الجمعة من طول الانتظار وما ينبو عنه كسل الطباع الاتي عن الاجناس واقل
من مساوات متاعب لوازم الجمعة ركعتي الظهر اللتين قامت مقامهما الخطبة مثوبة وكلفة
ثم قال ـــــ ومنها الخطبة وانما كانت شرطا لان النبي عم ما صلاها بدون الخطبة في
عمره استدل علي عدم ركنية الخطبة بان ركن الشي ما يقوم به الشي وصلوة الجمعة لا يقوم بالخطبة
وانما يقوم باركانها فلا يكون ركنا واما انها شرط فلان الله تعالى امر بالسعي اليه فلا يكون
واجبة وليست مقصودة لذاتها لان النداء لم يقع لها لقوله تعالى نودي للصلوة فاذا
لم يكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطا لغيرها اقول ـــــ اللازم مما ذكر
ان لا يكون الخطبة ركنا للركعتين ولا يلزم منه ان لا يكون ركنا لما هو قايم مقام الظهر
ومقصودا اصليا اي اصل الواجب في هذا اليوم لا وسيلة الى المقصود غاية ما في الباب ان يكون
ركن شطر الركن الاخر وذلك ان عند قيام احتمال ان يكون الاية من باب تعيين وقت
الخطبة في ضمن تفصيل علي الصلوة سلوكا بمسلك الادب اح على ان الدخول تقديرا باعتبار
الشرع بما عهد في الشرع علي ما صرح به في كتب الاصول فقوله والجمعة لا يقوم بالخطبة انما
يقوم باركانها في محل المنع فكما يقال اذا دعيت الى مهم فاسع الى اتم منه والخطبة ومتقدم
عليه بالمقصودية لا يعين الاية ما هو عكس هذا المحوي اعني ان يكون الصلوة اتم من الخطبة
الى ثم قال ـــــ فلو خطب قايما او قاعدا او علي غير طهارة جاز لحصول المقصود وهو
الذكر والوعظ وخالف ابو يوسف والشافعي فيما اذا خطب علي غير طهارة والشافعي
وحده اذا خطب قاعدا لها في الاول ان الخطبة بمنزلة شرط الصلوة فيها ما يشترط في الصلوة
اقول ـــــ هذا فرق من ابي يوسف بين الركن والشرط مع كون الركن اولي
بالمحافظة علي التشابه من الشرط وقول من الشافعي بان الخطبة لما كانت بمنزلة ركعتي الظهر
كان شرطها وركنها ركنا والا فاي فرق بين ركن وركن وبين شرط وشرط فان قلت
ما لا يدرك كله لا يترك كله والمتروك متروك والماخوذ يحافظ علي التشابه فيه علي ما عليه قلت
هذا لا يعطي عدم الجواز عند الاخلال كما ادعيا انما يعطي الكراهة كما ادعينا وما في غاية البيان

من أن في قول صاحب الهداية ثم هي شرط للصلوة فيجب فيه الطهارة تكرار لان كونها شرطا
فهم من قوله ومنها الخطبة فاقول لامزيد تحصيل لمن وقع في مثل هذا الكلام فان الشرطية
ليست مسئلة في هذا الكلام ليلزم التكرار بل دليلا للمسئلة وهي مستحبية الطهارة ومؤداه
ان ما ليس شرطا هو الاذان لما استحب فيه الطهارة ففيما هو شرط فبالاولى ثم قال فان
اقتصر على ذكر الله على قصد الخطبة جاز واختلفوا في الخطبة على ثلثة اقوال اخذ ابو حنيفة باطلاق
الذكر حتى يكفي كل ما يصدق عليه هذا المفهوم قليلا كان او كثيرا وتمسك قوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين وقد اطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير
فالزيادة عليه نسخ وما روى عن عثمان رض انه لما صعد المنبر فقال الحمد لله ثم ارتج عليه فقال
انكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا
وستأتيكم الخطبة من بعد واستغفر الله لي ولكم فنزل وصلى وكان ذلك بمحضر من علماء الصحابة
من غير نكير بمحل الاجماع اقول ذكر الله داير بين ان يكون مجملا ومطلقا وعلى الاول
ففعل الرسول عم يكون بيانا وعلى الثاني يكون تقييدا ولا يرتاب في ان فعل النبي عم لما لا
يصلح مبينا يصلح مخصصا وحيث لم يقع منه عم ترك الذكر الطويل اصلا فلا يصدق عليه
تعريف السنة فلا اقل من الوجوب ثم تعريف الذكر الطويل يصدق على جملة ما صدر عن عثمان
رض وقت الارتجاج واما النزاع في ان ركن هذا الذكر يجب ان يكون ماذا فمن يجوز الاقتصار
على الحمد لله فلان لا ينازع في عدم جواز ركنية كل ما اشتمل تلك الجملة عليه فبالاولى ويقبول المعقول
احرى ثم قال ومن شرايطها الجماعة الى قوله والجماعة شرط على حدة في غاية البيان
ان هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال من طرف ابي يوسف سلمنا ان الجمع الصحيح ثلثة
لكن لا نم ان الثلثة ليست بحاصلة فيها قال ابو يوسف رح لان الاثنين مع الجماعة ثلثة فقال في
جوابه كل واحد من الامام والجماعة شرط على حدة فلا يعتبر ان يكون الامام معدودا من الجماعة
فيشترط ان يكون الثلثة مع الامام واعتنى في العناية بان قوله تعالى فاسعوا يقتضي ثلثة وقوله
الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك اربعة فاقول فيه ان ابا يوسف لم يعتبر في الجماعة والامام يشترط

سوي

سوى الامام اثنين بل كان يكفي الواحد فلا يكاد ويصح ان يتفوه بهذا الكلام من طرف
ابي يوسف فالكلام مع ابي يوسف كلام على تقدير خروج الامام عن الجماعة فلا يمكن ان
يكون المبتني على خلاف ذلك التقدير كلاما معه وله ثم كيف لا يدخل الذاكر في امر فاسعوا
مع ان الوجوب على الذاكر ايضا اليس لا بد هذا الامر فاللازم وجود الذاكر الداخل في
الساعين لا الخارج على ما قرره غاية ما في الباب لزوم الرابع الاعتباري فلا يلزم الزيادة
على الثلثة حقيقة وفي الكفاية اسلوب مستطرف حيث يوجه قولهما بالاستدلال بقوله تعا
اذا نودي للصلوة فاسعوا الى ذكر الله وهذا يقتضي مناديا وذاكرا وهو المؤذن والامام و
ساعين لان قوله فاسعوا خطاب جمع واقله الاثنان اقول الواقع في الآية هو السعي
الى ذكر الله لا السعي الى الذكر وعلى تقدير التسليم فايصال الذاكر نفسه الى مكان يصح او يندب
فيه الجمعة ان عبر عنه بالسعي الى الذكر لم يكن من التكلف في شيء وان عبر بالسعي الى الذاكر لم
يكن ارتكاب ما لا يحتمل ان يرتكب ومن الغرور المثبت في كلامه نفسه ايضا ان المحتمل لا يكون دليلا
فلا يلزم المغايرة الذاتية بين المؤذن والامام والساعي وايضا فان التوفيق بين كون مؤدى
الآية هذا العدد فحسب وبين ان يستند بهذه الآية يكونها دليلا على حالها الفوضته على
الجميع احوج شيء الى مزيد تامل ومن الله التوفيق في هذا التوفيق المسئلة الثانية
نفور الناس عن صلوة الجمعة قال ان نفر الناس بعد الشروع فان كان قبل تقييد الركعة
بالسجدة استقبل الظهر عند ابي حنيفة بدلان الجماعة شرط الانعقاد وبالاتفاق والانعقاد
انما هو بالشروع في الصلوة والصلوة لا تتم الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة لكونه في
محل الرفض فلا بد من دوام الجماعة الى الركعة كذا في عامة الشروح اقول سلمنا ان ما
دون الركعة ليس بصلوة لكنه شروع في الصلوة اذ شان الشروع في الشيء ان يكون دون ذلك
الشيء وكونه في محل الرفض يعطي عدم كونه صلوة لا عدم كونه شروعا في الصلوة كيف وتنفى
ما دون الركعة اذا نقض التطوع ولم يكن شروعا كيف يجب القضاء وقد كان ما دون الركعة
شروعا في الركعة فاللازم الانعقاد فيما دون الركعة لان المفروض ان الانعقاد بالشروع الى

الصلوة للاالصلوة وغاية البيان في غاية البيان من ان مشاركة الامام الجماعة لا يثبت بنفس التكبيرة
لانه يصح شروعه وحده في الجمعة اذا كان عنده قوم متهيئون ضرورة العجز عن المقارنة لا محالة
وانما يثبت مشاركته حكما للاداء فعل تام وهو فعل الصلوة وذلك يتم بالقيام والركوع والسجود
والاصل انها تعلق بالشروع يثبت بنفس التكبيرة وما تعلق بالاداء لا يثبت ما لم يكن المؤدي كعة
اقول ـــــــ محاذاة المرأة الامام قبل التقييد بالسجدة مخلة بصلوته فاني تصور هذا ولم
يثبت مشاركة الامام ايضا واي معنى لعدم الانعقاد في حق الامام بعد القول بثبوت المشاركة
وان كان مراده ان هذه المشاركة منتفية حكما وان كانت ثابتة حقيقة قلنا الانعقاد يثبت
بالمشاركة الحقيقية وكيف لا والانعقاد في حق المقتدي فرع الانعقاد في حق الامام وتبع له فاني
يتحقق التبع قبل الاصل وفيصل الكلام ان ما دون الركعة سلمنا انه ليس شروعا في الصلوة في
بعض المواد وان المراد من كونه ليس بصلوة كونه ليس شروعا في الصلوة لكن لا نم ان كل ما دون
الركعة في محل الرفض انما هو كذلك في بعض المواد فيلزم ان يختص الحكم بهذا البعض فلم قلتم انه
كذلك على الطلاقة المسئلة الثالثة مسئلة امامة من لا يجب عليهم الجمعة وايمامهم قال فان
حضروا وصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم من اهل الفرض والرخصة لهم في ترك
السعي للعذر فلما حضروا زال العذر وسقط على ما في عامة الشروح اقول ـــــ الجمع بين
بين خدمة المولى مثلا وبين الجمعة حرج وترك خدمة المولى هو الضرر حتى ان هذا هو التقرير لقول
المص دفعا للحرج والضرر بل كيف يكون العزيمة في الاضرار بالمولى مثلا وحضورهم المذكور مطلقا
متناول لمادة هذا الاضرار عدم اذن المولى اذا استغرق الخدمة يوم الجمعة بتمامها وما في العناية
من انه اذا حضر وابقى فرضا لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل اقول علم وقوعه
فرضا يؤدي تحمل حرج السعي الى الجمعة تحاشيا عن جمع الحرجين فيصير ما فرضناه دفعا للحرج والضرر
برمتهما لا او ان كان حرجا في الجملة حالا ومن المعلوم ان مبنى الاوضاع الشرعية نحذا فيرها على
تحمل الضرر اليسير لاجل النفع الكثير ثم قال ـــــ وينعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة لقول لو كان
المسافر سبب وجوب الجمعة مع عدم الوجوب عليه فكيف التوفيق بين هذا وبين الوجوب على السلطان

وان كان مسافرا معللا بان سبب الوجوب على الغير لو كان منفكا عن الوجوب على نفسه
لزم اسناد القوي الى الضعيف بل اي فرق بين السلطان وساير الشرائط المنفي عنه الوجوب
بل العقل بل الحيوة في البعض وان صح الى ان المقتضي لم يعارف المحل واهليته حيث لم
يوثر واثره حيث صادق طالبناك بالفرق بين مسافر ومسافر مثلا اذ لا وجوب على مسافر
عين السلطان قد بين في الشروح غاية البيان ان هذا جواب عن قول الشافعي متعذرا لان
قوله ليس بمذكور في الهداية وبيانه قد سبق آنفا اقول ـــــ بل هذا اصل مسئلة الامام
يعني بل ينعقد باتمامهم وقد اسلف في غاية البيان نقلا عن شرح الطحاوي في قصة امير الموسم
ان المسافر لا جمعة عليه الا سعا حدا انا بينا في اطلاق مسئلة اتمامهم الشعر بجواز استقلالهم بعقد
الجمعة بان يكون الامام والمؤتمون جميعا مسافرين مثلا المسئلة الرابعة مسئلة صلوة
الظهر في يوم الجمعة في النسبة بين الظهر والجمعة خمسة اقوال لا مزيد عليها اما ان لا يكون هناك
فرض معين بل يكون فرض احدهما لا بعينه وهو احد الاقوال الثلثة لمحمد رح او يكون فرض معين
اما على ان الفرض واحد وهو الظهر القاصر كما هو مختار الشافعي او اثنان احدهما بدل عن الآخر
او له سقوط بالآخر وبدلية الجمعة مذهب الائمة الثلثة على القول الاول لمحمد رح وبدلية الظهر
مذهب زفر والسقوط بالآخر اي فرضية الجمعة والسقوط بالظهر هو القول الثالث لمحمد لكن
عبر عن عدم تعين الفرض عند محمد في العناية بان قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في
هذا اليوم لكنه يسقط عنه الفرض باداء الظهر او الجمعة وفي غاية البيان بان قال لا اعلم فرض
الوقت ما هو وانما الفرض ما يستقر عليه فعل وانت خبير بان شتان العبارتين لا يساعد
ما حملوا بالمرادية منهما معا اذ بين كون احدهما لا بعينه فرضا بمعنى ان لا يكون هناك فرض معين
بحسب الواقع لا بحسب العلم فحسب ما مر جوابه وبين عدم العلم بان الفرض ماذا ليس من
المنافاة ما يصح عنده تفسير احدهما بالآخر ثم ان اصل الفرض لو كان هو الظهر لزم ان يكون
للجماعة فرضا في اداء بعض الظهر كما انها اي الجماعة مكروهة في بعض الظهر الآخر وهو ظهر المعذورين
والمسجونين يوم الجمعة في المصر على ما يأتيك باذن الله تعالى ثم قال ـــــ اصالة الظهر بناء على

انه اذا لم يصل الجمعة حتى خرج الوقت بعض الظهر فلو لم يكن فرض الوقت الظهر لم يقض الظهر بل
الجمعة اقول ـــــ حيث كان الوقت من الشرايط المختصة بالجمعة لم يتصور للجمعة القضاء
فان معنى كون الوقت من شرايطها تلك عدم جوازها خارج الوقت ولو قضاء فعند وجود العلة
مثل هذا الامتناع القضاء في حق الجمعة فلا يلزم ان يستند ذلك الامتناع مرة اخرى الى ان الاصالة
للظهر على ان عند الاداء اذ الجمعة لما لم يدل على كون الجمعة فرضا فكيف دل عند القضاء قضاء
الظهر عن فرضية الظهر ومن البين المكشوف ان حال الاداء ان لم يكن اقوى من حال القضاء
فلا اقل من المقاومة والمعارضة فما ذكره من قبيل قصر النظر على احد المتعارضين واعطاء حكمه
والغفلة عن الآخر واعقال موجبه ثم قال ـــــ فان بدا له ان يحضرها وتوجه والامام فيها
بطل ظهره عند ابي حنيفة رح بالسعي وقالا لا يبطل لان السعي دون الظهر فانه ليس المقصود بنفسه
بل هو وسيلة الى اداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما هو دون الشيء لا ينقضه بعد تمامه والجمعة
فوقها الا انا امرنا باسقاطه بها فجاز ان ينقضه اقول ـــــ الظهر وان كان فرضا مقصودا
لكنه منهي مع حضور الجمعة حيث امرنا باسقاطه بالجمعة ونقضه بها كما هو المفروض فضعف في نفسه
كالسعي قبل طواف العمرة والسعي الى الجمعة وان كان وسيلة لكنه مامور به والمامور به كيف يكون
دون المنهي واضعف منه وزبدة الكلام ان دعوى فرضية الظهر المطلقة اي الفرضية ولو في
وقت ما مسلمة غير مفيدة ودعوى فرضية المقيدة اي عند حضور الجمعة مفيدة غير مسلمة المسئلة
الخامسة مسئلة ادراك الجمعة قال ـــــ ومن ادرك الامام يوم الجمعة قال محمد رح ان ادرك اكثر
الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليه الظهر لانه جمعة من وجه وهذا لا يتأتى الا
بنية الجمعة ظهر من وجه لفوات بعض الشروط وهو الجمعة فبالنظر الى كونه ظهرا يصلي اربعا
ويقعد على رأس الركعتين لا بد له من نية الجمعة حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ومدرك الجمعة
لا يبني الا على الجمعة قال ولا وجه لما ذكره من اعمال الوجهين لانهما صلوتان مختلفتان فكيف يصح
بناء احدهما على تحريمة الآخر اقول ـــــ مراد محمد رح ان هذا الامتناع فيما اذا تمحض
الصلوتان وههنا ما تمحضا للتردد بين ان يكون ظهرا او جمعة محتملا لكل منهما فهو في الحقيقة

بناء

بناء المحتمل على المحتمل والذي لا مساغ له بناء المحقق على المحقق نعم يتجه ما ذكره على الشافعي
حيث اتحد محض الظهر مذهبا وفي الكفاية وفي المحيط قال الشيخ الامام ابو حفص لو قلت
لمحمد بصير مؤديا الظهر بتحريمة الجمعة قال ما تصنع وقد جاءت به الآثار وهذا يتناول المأول بل الذي
شيدنا اركانه اي لما تصنع بهذه الصورة جايزة فعبر عنها بما شئت او معناه ان القياس لا يعارض
الآثار فلا يتأتى ابطال قول محمد بقياس لزوم بناء الظهر على تحريمة الجمعة فانه صرح في ان الآثار
التي تعتبر تجنبها للقياس اولا ترى الى ما في الكفاية بعيد هذا حيث انهما قالا او ما روي والا صلى
اربعا غريب وورد مخالفا للقياس فيرجح عليه القياس على اصلنا وهذا لان القياس ان يقضي
المسبوق ما فاته من صلوة الامام لانه شرع في صلوة اخرى وصلوة للامام جمعة وهي لا تكون
الا اربعا المسئلة السادسة آداب الجمعة اذا خرج الامام قال ـــــ اذا خرج الامام
يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته ومن الناس من فسر الخروج بالصعود على
المنبر تقليدا لما في بعض شرح القدوري فقد اغفلوا ان اعتبار الخروج خروج مخرج عادة العرب
فانهم على ما حكي عنهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشانه فيخرج منه اذا اراد الصعود واما
في ديارنا فالمعتبر قيام الامام للصعود ثم ان هذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا بأس بالكلام قبل الخطبة
وبعدها قبل التكبير اقول ـــــ قوله حتى يفرغ من خطبته ليس بمحرر من حيث ان الكراهة
عند ابي حنيفة ليست منتهية بالفراغ عن الخطبة بل عنده الى آخر الصلوة كما يشعر به قوله وبعدها
قبل التكبير ويصرح به في غاية البيان حيث قال يكره ان يصلي الرجل او يتكلم من حين يخرج
الامام الى ان يفرغ من الصلوة ومقرر ان مفهوم المخالفة مقبولة في الروايات اتفاقا فضلا
عن مفهوم الغاية ولقد غرت بعد ما عقلت هذا على اصل هذا دعوى هذا في نهاية البيان لكن
عن الذي انتهض دليلا عليها من قبلنا حيث قال لو قال صاحب الهداية حتى يفرغ من صلوته
مكان قوله حتى يفرغ من خطبته لكان احسن لان الرواية عن ابي حنيفة محفوظ في المبسوط وغيره
ان الكلام يكره عنده بين الخطبة والصلوة ولا يخفى يذهب عليك ان للحسن فيما اختاره ايضا
اذا كانت الرواية ما نقله حيث تنتهي هذه الكراهة على موجب الرواية بالصلوة فلا يكره الكلام والصلوة

وقت صلوة الامام بجود هذه الرواية ثم لو كانت العبارة تكره فالعبارة الواقعة في العناية
ليست بصحيحة الان يثبت الكراهة كراهة التحريم وليس كذلك ثم ان الامامين عللا ما ذهبا اليه
على ما في العناية بان حرمة الكلام انما هي باعتبار الاخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه مباحا ولا
استماع ولا اخلال في هذين الوقتين بخلاف الصلوة فانها قد تمتد فيفضي الى الاخلال اقول ـــــ
لو كان دليلهما لزوم فرض آخر وهو نفس الاستماع ويكون لا يكفي مجرد ترك الكلام والصلوة ثم
ان ايجاب الاستماع يتفرع عنه لطرق الاختلال الى جواز حضر الجمعة اعاظم الامصار جدا في موضع
واحد لاستماع ان يحافظ على هذا الفرض عند فرط العظم وبحاورة الدخام جدا لا يتجاوز السماع
فضلا عن وجوب ذلك الحضر كما هو مذهب ابي حنيفة ثم الواقع في نسخ الرواية على استثنوا ايضا
الغائية من هذا الكلام ولذلك تخطاء وصدر الشريعة في اجراء الكلام على اطلاقه اقول ـــــ
لما كان الدليل عاما عمم صدر الشريعة الحكم عملا بالدليل كما هو الجاري وارتفعة الادلة انما هي بالنسبة
الى المجتهد فان للمقلد اربعة اخرى من الادلة فالمجموع ثمانية على ما حققناه في شرح الهداية وضمنا
بيانه المشبع في رسالة الانوار ومن دأب صدر الشريعة الاعراض بعموم الدليل على خصوص الحكم
في هذا من امهات الاصول في فقه الاحكام وواقعات الفتاوى وقد نبهناك على التنبيه واكمل
منك على ذكر فان الناس مغلوب جدا فلو لم يكن سوق الكلام مساق ستفتحا في المقام جدا لحثت
الى درجة الخوض في مثله واما وجه تخصيص عدم الجواز بالجمعة فلعله ان من شان الجمعة عدم الاستقلال
بفرض الوقت وقته وعدم الاشتغال بغيره عند الاشتغال اولى فاعتبر بما في عون الدراية من المبالغة
في حق الكلام من ان المراد من الكلام اجابة المؤذن اما غيره من الكلام يكره اجماعا فيما سبق المبالغة
في الصلوة ايضا حتى ان الكلام في خطبة العيد غير مكروه اتفاقا كذا في الغياثية المسئلة
السابعة مسئلة ما اذن المؤذن قال ـــــ واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك
الناس البيع وتوجهوا الى الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اقول ـــــ كيف يتم هذا
الاستدلال وقد تقرر ان الفاء الجزائية لا يفيد التعقيب حتى ان تعويل المحققين على هذا التحقيق في
جواب استنباط الشافعي فرضية الترتيب في الوضوء من الفاء في قوله فاغسلوا وجوهكم على

ما ذكر في الاصول وذلك لان اللازم جمع السعي مع ترك البيع مع تقدم كل منهما على الآخر متعاقبا
او متراخيا حتى انا لا نستدرك علي وفيها حق ساعة في حواشينا على التلويح بانه لا حاجة الى التزام
هذا التكلف اعني صرف الكلام عن الظاهر اذ على تقدير الابقاء على الظاهر ايضا يكون مفاد
الكلام جمع المتقابلات في الثبوت مثلا بحيث احتمل ان يكون هذا الجمع في ضمن المعية وكان
المعية من صورة الجمع كما في الانغماس في الحوض فلا دلالة قطعا على تقدم ما هو مدخول
الفاء على ما في حيز الواو هذا وخذ افاد بعض الشراح ان ذكر المؤذنين بلفظ الجمع اخراج
للكلام مخرج العادة فان المتوارث في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف
المصر الجامع اقول ـــــ لهذا الكلام نظاير في مواضع من كلامهم ومبناه على كون
مفهوم المخالفة مقبولا في الروايات بالاجماع الا ان اعتبار التوارث وقد مر مرارا ان
التوارث دليل برأسه ليس على ما ينبغي لا وجه لها الروايات بل الاوجب ترك لفظ التوارث
والتشبث بتوجيه ان المراد من مقابلة الجمع بالجمع انقسام الآحاد بالآحاد وايضا فاقوى من
هذه الدلالة وانهم بنفي المقصودية الدلالة على كون وجوب السعي مقصورا على وجود الاذان
حتى انه لو ترك الاذان الاول لا يكون بمقتضى هذا المفهوم السعي واجبا بل هذا منتج الى ما
قرر بالآية ايضا حيث رتب السعي على النداء فيفهم وجوب السعي مقيد بوجود النداء
مع ان النداء ليس بواجب بل السعي الى ذكر الله اول واجبات الجمعة المسئلة الثامنة
مسئلة آداب الامام والمؤذن اذا صعد الامام المنبر قال ـــــ واذا صعد الامام
المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدي المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد النبي عم
الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول
اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به قيل عليه بان البيع وقت الاذان جايز لكنه مكروه
وبه صرح شرح الطحاوي قال وهذا لان المعنى في غيره لا بعدم المشروعية وقد عرف في
الاصول اقول ـــــ ان المص ايضا صرح في كتاب البيع بهذه الكراهة اي بالكراهة وقت
الاذان لكن مراده ههنا هو الحرمة المستفادة من عبارة الآية وهو البيع بعد الاذان كما يدل

عليه فاء التعقيب في فاسعوا وما ذكره الطحاوي حكم البيع وقت الاذان كما يفصح عنه عبارته
حيث قال يكره البيع وقت الاذان فاين احد هما من الآخر فكما ان السعي وقت الاذان والاعلام
فاين احد هما من الآخر فكما ان السعي وقت الاذان والاعلام ليس بواجب بل بعد الاعلام
كذلك السعي وقت الاذان لا يوجبه الآية فيجب ان يتعرض لحكم والظاهر ان حكم الكراهة كما في
ساير الاذان وفقه المقام ان الفاء الجزائية لما لم يأب تقدم مدخولها على مضمون الشرط كما
اصّلوه في الاصول وكونه صرح به في التلويح لم يلزم كون وجوب السعي مقصورا على ما بعد الاذان
بل لا يابى ان يتقدم الاذان فضلا عن ان يقارنه فالاحتياط في الكراهة حال المقارنة عند حرمة
ما بعده وحل ما قبله اعطاء المتوسط بين الحالين المتوسط بين الحكمين تنزيلا عند حرمة ما بعده
وحل ما قبله اعطاء المتوسط بين الحالين المتوسط بين الحكمين الى تنزيلا للكل منزلة اللايق بل
يمكن ان يفهم هذا من لا لا الآية ايضا وعليه يحمل تمسك المص في الكراهة بهذه الآية ايضا والله
مولانا الحمد على ما اولانا والصلوة على ولانا ما تصلب الملوان اولانا

تمت

باب الجمعة شرط لوجوبها الاقامة بمصر او فنائه قال في الحقايق يجب الجمعة على اهل قرية يحي
خراجها مع خراج اهل البلد عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يجب على من هو داخل الربض وعند
محمد كل قرية سمع اهلها اذان الجمعة يجب عليهم والا فلا وقيل يجب على من بينه وبين المصر فرسخ
وعليه الفتوى والصحة وسلامة العين والرجل والحرية والذكورة وانما اقتصر على ما ذكر لان
المراد بيان الشرايط المخصوصة ومن رام ذكر مطلقها فعليه ان يذكر العقل والبلوغ والاسلام
لا الاداء بها يعني صحتها وانما عبر عنها بالاداء بناء على انه لا قضاء للجمعة فصحتها لا يكون الا
على وجه الاداء فيقع فرضا ان صلاها فاقدها صحة هذا التفريع على تقدير عدم ذكر البلوغ في
جملة الشرايط لان ما يصلي فاقدها لا يقع فرضا وشرط لادائها المصر الجامع لا بد من ذكره
لان التفسير المذكور له لا المطلق المصر وهو مصر فيه لم يقل موضعه له كما قالوا المانية من الخلل
فقاتل امير وقاضي ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهذا عند ابي يوسف وهو ظاهر المذهب عليها

لدخول العرفات

نص

نص عليه الامام السرخسي وهو اختيار ابي الحسن الكرخي وابي الحسين القدوري وروي
عن ابي يوسف انه لا يسع اكبر مساجده اهله وهو اختيار الثلجي ومن رجح لظهور التواني في
اجراء الاحكام لا سيما اقامة الحدود في الامصار فقد غفل عن انه لا يصلح الاعتبار في الامصار
التي فتحت ولم يبن فيها مسجد بعد او فناؤه بكسر الفاء يقال فناء الدار لما امتد من جانبها وهو
حوله اعتبر بعضهم قيد الامصار وقد اخطاء صاحب الذخيرة قايلا فعلى هذا القايل لا يجوز اقامة
الجمعة ببخارا في مصلى العيد لان بين المصر وبين المصلى مزارع وقد وقعت هذه المسئلة مرة
افتى بعض مشايخ زماننا بعدم الجواز ولكن هذا ليس بصواب فان احدا لم ينكر جواز صلوة
العيد في مصلى العيد ببخارا لا من المتقدمين ولا من المتاخرين وكما ان المصر وفناءه شرط
جواز الجمعة فهو شرط جواز العيد معدا لصالحه معنى حوايج اهله من ركض الخيل ودفن الموتى
ورمي السهم ونحو ذلك وجازت في منى في الموسم خلافا لمحمد لانه من القرى حتى لا يعيد بها
ولهما انه تمصر في ايام الموسم وعدم التعيد للتخفيف للخليفة ولامير الحجاز ولامير مكة مطلقا
ولامير الموسم مقيما قال في الحقايق انما يجوز بمنى عندهما اذا كان ثمة امير مكة او امير الحجاز او
الخليفة اما امير الموسم ان استعمل على مكة يقيم ايضا وان استعمل على الموسم لا غير فان كان
من اهل مكة يقيم والا فلا لا بعرفات والسلطان او نايبه هذا اذا امكن التوصل الى واحد
منهما واما اذا لم يمكن فللناس ان يجتمعوا ويقدموا من يصلي بهم ذكره في الذخيرة ووقت
الظهر والخطبة نحو تسبيحة على قصد ما ذكره في المبسوط وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة
عرفا وقال الشافعي رح لا يجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف قبلها في وقتها و
الجماعة وهم ثلثة سوى الامام عندهما ومعه عند ابي يوسف فان نفروا قبل سجوده بدأ الظهر
وقالا ان نفروا بعد الشروع جمع وان بقي ثلثة او نفروا بعد سجوده اتمها خلافا لزفر والاذن
العام ومن صلح اماما مطلقا في غيرها صلح فيها هذا بعمومه يتناول العبد والمسافر والمريض
دون الصبي والامي لانه لا يصلح اماما للرجال في المختار فخرج بقيد الاطلاق ولزفر خلاف في
المتناول له انه ليس بفرض فاشبه الصبي والمرأة ولهم ان هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا واما

الصبي فمسلوب الاهلية والمراة لاتصلح للامامة في حق الرجال وكونه ظهر معذور ومسجون وتخصيصهما
بالذكر ليس للاحتراز بل ليعلم منه الحكم في غيرهما بالطريق الاولى لجماعة في مصر يومها لما فيه من
الاخلال الجمعة اذ هي جامعة للجماعات والمعذور يقتدي به غيره بخلاف النسوان لانه لاجمعة عليهم
ويبطل الظهر بسعيه لجمعة ان امكنه ان يدركها ذكره في التبيين واما وقوع الادراك فليس بشرط
عنده خلافا لهما قال في الحقايق والمعذور كالعبد والمسافر والمريض وغير المعذور سواء
من المحيط واطلاق النظم يشهد عليه والسعي الناقص عنده ان يكون خارج داره ومدركها
في التشهد او في سجود السهو يتمها وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى الجمعة وان ادرك
اقلها بنى عليها الظهر فان قلت لايوتى في الجمعة سجدة السهو نص عليه في الخانية فما وجه قوله
او في سجود السهو قلت ذلك قول بعض المشايخ وهم لاينكرون جوازه بل يقولون ان تركه اولى
كيلا يقع الناس في الفتنة واذا اذن الاول قيد به ترجيحا لقول حسن بن زياد وهو احسن
لانه لو انتظر الاذان عند المنبر قد يفوته اذان السنة وسماع الخطبة وربما يفوته الجمعة ايضا اذا
كان منزله بعيدا على قول الطحاوي وهو ان المعتبر هو الاذان الثاني لانه الاصل الذي كان في
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الشيخين تركوا البيع وسعوا واذا خرج الامام حرم
النافلة اما الفائتة فلاكراهة في قضائها وقت الخطبة نص عليه في النهاية والكلام يعني المتعارف
واما التسبيح واشباهه فلا وهذا هو الاصح ذكره فخر الاسلام في مبسوطه هذا عنده وقالا لاباس
بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ان لم يدخل الامام في الصلوة وانما لم يقل حتى يتم خطبته لان الكلام
بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكره في شرح الطحاوي وقال القدوري في التقريب
قال الامام خروج الامام يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل من المنبر حتى شرع في الصلوة وقالا
لاباس بالكلام ويكره الصلوة واذا جلس على المنبر اذن ثانيا بين يديه واستقبلوه مستمعين وخطب
خطبتين بينهما قعدة قائما طاهرا واذا تمت اقيمت وصلى الامام بالناس ركعتين

رسالة من الكلام



قال الفاضل الشريف قدس سره لا بد في كل مورد قسمة من اعتبار الوحدة المعتبرة
في اقسامه والا لم ينحصر التقسيم ابدا لان مجموع القسمين او الاقسام يكون قسما آخر
قيل هذه الكلية منقوضة بصور كثيرة من التقسيمات التي وقعت القسمة فيها حاصرة
كما اذا وقعت دايرة بين النفي والاثبات كتقسيم الموجود الى الواجب والممكن
وتقسيم العدد الى الزوج والفرد لان مجموع القسمين فيهما لا يكون قسما آخر بل يكون
ممكنا في الاول وفردا في الثاني سواء قيد المقسم بالوحدة فيهما لتحقق الحصر او لا لتحققه بدون
التقييد ايضا وكما اذا كان مجموع القسمين والاقسام داخلا في مقابل المقسم خارجا عنه
كتقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي وتقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف لان يكون المجموع
ح خارجا عن المقسم سواء قيد بالوحدة او لا فينحصر التقسيم بدون التقييد ايضا فلا احتياج
الى التقييد بالوحدة في تحقق الحصر واجيب عنه بان كلية تلك الكلية استحسانية
لا تحقيقية فيكون تلك القضية في الحقيقة جزئية فلا يرد النقض عليها بالسلب الجزئي
وانت خبير بما فيه من التعسف فاعلم ان هذا المقام من مزال الاقدام ومداحض
الاوهام فاريد ان احقق كلية تلك الكلية واقلع مواد النقوض بالكلية فاقول
وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان حقيقة التقسيم ان يضم الى مفهوم كلي قيود
مخصصة مجامعة اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل من انضمام كل قيد اليه قسم منه وهو مفهوم
مجموع المنضم والمنضم اليه فاذا اريد تقسيم كلي اي كلي كان يراد به مفهومه لا ما صدق
هو عليه ويعتبر انضمام القيود المخصصة التي تجامعه الى ذلك المفهوم بحيث لا يكون
قضية في الحقيقة بل في الصورة كما في التعريف الحقيقي فيحصل بانضمام كل قيد اليه
قسم منه وهو مفهوم مجموع المنضم والمنضم اليه لا ما صدق عليه المجموع فاذا تمهد هذا
فاذا لم يقيد مفهوم كلي اي مفهوم كان بالوحدة وقسم الى اثنين مثلا بان يعتبر تارة
انضمام قيد مخصص يجامعه اليه فيكون مفهوم المجموع قسما منه وتارة اخرى
انضمام قيدا آخر مخصص يجامعه اليه فيكون مفهوم هذا المجموع ايضا قسما آخر منه
لم ينحصر هذا التقسيم عند العقل بل يمكن للعقل ان يعتبر انضمام مجموع ذينك القيدين

الى ذلك المفهوم الكلي لان هذا المجموع ايضا قيد مخصص آخر يجامعه عند العقل فيكون
هذا المفهوم المجموع قسما ثالثا منه سواء كان ممكنا او ممتنعا وعلى تقدير امكانه
سواء كان ما صدق هو عليه مغاير الما صدق عليه القسمان الاخران او لا اذ
لكن ما صدق هو عليه عين ما صدق عليه ساير الاقسام لا يمنع العقل عن الاعتبار
المذكور وعلى تقدير امتناعه سواء كان امتناعه بديهيا او لا اذ لكن امتناعه
في نفس الامر بديهيا لا يمنع العقل عن الاعتبار المذكور ايضا وكذا اذا قسم
الى ثلثة او اربعة فصاعدا لا ينحصر التقسيم بل يكون مجموع القسمين او الا
قسام قسما آخر بحسب ذلك التقسيم مثلا يكون الاقسام في القسمة الثلاثية سبعة
وهكذا فثبت انه اذا لم يقيد مورد القسمة اي مورد كان بالوحدة لم ينحصر
التقسيم اصلا بل يكون مجموع القسمين او الاقسام قسما آخر منه واما اذا قيد
بها وقسم الى اثنين مثلا فينحصر تارة وتارة لا فانه لو احتمل عند العقل كون
مجموع النوعين نوعا واحدا آخر لم ينحصر عند العقل بل للعقل ان يعتبر انضمام
مجموع القسمين الى المفهوم الكلي المقيد بالوحدة فيحصل نوع واحد آخر هو قسم
ثالث وان لم يحتمل الحصر عنده لان قيد الوحدة صاد فه للعقل عن اعتبار الانضمام
ما لم يحتمل عنده كون المركب من النوعين نوعا آخر بخلاف ما اذا لم يقيد بالوحدة
لانه لا صارف ح من ذلك الاعتبار فيكون المجموع المركب من القسمين او
الاقسام قسما آخر ح البتة فثبت ان كلية تلك الكلية على وجه التحقيق دون
الاستحسان وان النقوض المورودة مندفعة بحذافيرها ولنزد زيادة
وضوح فلتوضيح اندفاع النقض المورد بتقسيم العدد الى الزوج والفرد
حتى يقاس عليه اندفاع ساير النقوض بانه اذا قسم العدد غير مقيد بالوحدة
بان يراد بالعدد مفهومه الكلي ويعتبر انضمام كل من القيدين المخصصين
اللذين يجامعان اليه بحيث لا يكون قضية في الحقيقة اعني مفهوم الانقسام
بمتساويين وعدم الانقسام بهما فيحصل بانضمام كل منهما اليه قسم منه وهو مفهوم

بمجموع كل من مفهومي المنضم والمنضم اليه لا ما صدق عليه ذلك المجموع وسيجيء احد بها زوجا
والآخر فردا لم ينحصر التقسيم عند العقل بحسب العقل بل للعقل ان يعتبر انضمام مجموع
القيدين المخصصين اليه فيحصل قسم ثالث وهو مفهوم مجموع المنضم والمنضم اليه
المغاير لكل من مفهومي القسمين الآخرين واندراج ما صدق عليه القسم الثالث
فيما صدق عليه احد القسمين في نفس الامر لا يمنع كون مفهومه قيدا مخصصا آخر يمكن
للعقل بحسب بادي الرأي ان يعتبر انضمامه الى مفهوم المقسم فيحصل المجموع قسما آخر
منه على ما مر والمراد بعدم الانحصار ليس الا هذا واما اذا قسم مقيدا بالوحدة بان
يؤخذ به مفهومه الكلي ويقيد بالوحدة المعتبرة ثم يعتبر انضمام كل من القيدين المذكورين
اليه فيحصل به قسم منه فينحصر اذ يحصل في هكذا مفهوم العدد من حيث انه نوع
واحد بانضمام فصل ما اليه اما هذا النوع الواحد او ذاك النوع الواحد وعدم
احتمال القسم الثالث عند العقل في ولو بحسب بادي الرأي اظهر من ان يخفى وليس
المراد بالانحصار الا هذا فظهر ان العدد لو لم يقيد بالوحدة لم ينحصر تقسيمه الى الزوج
والفرد وكذا سائر موارد التقسيمات كما لا يخفى واما النقض الذي عبر عنه
المعترض بالمخالفة للقاعدة وزعم انه وارد فلا يتوجه اصلا فضلا عن الورود
لانه اذا اخذ مفهوم العلة المتقدمة او العلة الداخلة مثلا غير مقيد بالوحدة
ثم اعتبر انضمام كل من فصل المادة والصورة اليه فيحصل به قسم منه بلا خفاء
على احد انه يمكن للعقل ولو بحسب بادي الرأي ان يعتبر انضمام مجموع فصلي
المادة والصورة اليه فيحصل قسم منه وهو مفهوم هذا المجموع وما ذكر من ان ما
صدق عليه هذا المفهوم هو بعينه عين المعلول لا ينافي كون ذلك المفهوم
قسما ثالثا عند العقل بحسب بادي الرأي خصوصا اذا كان ذلك نظرا
المستدل على خلافه حيث المستدل صاحب نقد المحصل على ان مجموع الاجزاء
ليس نفس الماهية بل متقدمة عليه فان كل واحد من اجزائه مقدم عليه بالذات.
هكذا الكل فظاهر ان توهم المخالفة بين مقتضى القاعدة والنقض كون مجموع المادة

والصورة

والصورة عين المعلول غلط من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه المفهوم واما اجوبة المعترض
عن النقوض فالظاهر ان اكثرها وهو الجواب عن النقوض بتقسيم العدد وتقسيم الموضوع
وتقسيم العلة مع انه ماخوذ من كلام الفاضلين الشهيرين بالنصير الطوسي رح وبالجلال
الدواني في رسالتيهما في اثبات الواجب حيث قال النصير الطوسي علة المجموع هي الاجزاء
باسرها الا ان اعتبارها ما يقع فيه التاليف عن التعاقب الى التاليف غير اعتبارها مع
التاليف والاول هو الاجزاء باسرها والثاني هو المجموع تم كلامه وقال الجلال الدواني
والحق في الجواب عما اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة من انه لو تقدمت لزم تقدم
المركب على نفسه غير تنبيه ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها وتقدم
العلة التامة على المركب على هذا الفرض ان يقال ان جميع الاجزاء المادية والصورية لها
اعتباران اعتبارهما منفردتين وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم
على المعلول بمرتبتين واعتبارهما على النحو المعين الارتباطي الذي بهما عليه في الخارج
وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت لا نسلم انه يعتبر هذا الارتباط في المعلول
اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا بهذا وعلى الثاني لا يكون عينه باي
اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول
وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا انتهى كلامه مبني على ما
لهم من القاعدة الثانية وستعرف فساده والمبني على الفاسد فاسد فان قلت
المعترض ما يثبت الاجوبة المذكورة على القاعدة بل بعضها على ما ذكره الفاضلان
المذكوران قلت مآل ما ذكره المحقق الطوسي رح وما ذكره الجلال الدواني
ضاعف الله جلاله في رسالتيهما راجع الى التغاير الاعتباري او الى اعتبار امر في
المركب مغاير للمادة والصورة وانت تعلم ان التغاير الاعتباري لا يجدي نفعا هاهنا
كما يفيده باب التعريف على ما حقق في موضعه وان اعتبار امر آخر فيه يستلزم الخلف
فثبت ان مبناه هذا فاسد ايضا وكذا المبني عليه على ما مر وايضا القول بان
المجموع الاربعة والثلاثة مثلا مرتين يتحقق فيهما ويصدق عليه مفهوم العدد ولا يصدق

عليها الزوج والفرد ولا يكون المجموع سوى القضايا بتلك المرتبة قول بانهدام بنيان الملازمة
الذاتية بين طبيعة العدد والزوجية او الفردية وبانهدام القاعدة المقررة عندهم من
ان تقوم كل عدد من وحداته التي يبلغ جملها ذلك النوع من العدد لا الاعداد التي دونه مثلا
السبعة مجموع وحدات يبلغها تلك وليست السبعة ثلثة واربعة ولا اثنين وخمسة ولا غير
ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منها والقول بانهدام تلك الملازمة والقاعدة لا بد
وان يكون منهدما في نفسه تدبر تدبر وايضا المجموع المركب من الواجب والممكن اذا صدق
الموجود عليه قبل الانضمام باي معنى كان لا بد وان يصدق عليه الممكن والواجب في تلك
المرتبة الوجوب والامكان عن مرتبة الوجود فلا يصح قول المعترض وكذا حال المركب الخ
كما لا يخفى وايضا امكان الكل كما يتحقق لسراية امكان الجزء الى الكل يتحقق ايضا
بمجرد كونه مركبا من الاجزاء الموجودة بحاجاته اليها سواء كانت الاجزاء ممكنة او لا
فلو سلم ان الممكن لا يصدق على ذلك الاثنين قبل الانضمام بطريق السراية فلا نسلم انه
لا يصدق عليه بالطريق الثاني واما جوابه عن النقض بقسم المعنى المفرد والقسم
الكلمة بقول المثنى ما لحق باخره الف ويا مفتوح ما قبلها ونون مكسورة ليدل
على ان معه مثله من جنسه وحاصله ان يوضع الكلمة لعدد وضعها للمفرد للمجموع بالالة
المذكورة حتى لا يكون اللفظ الا على المفرد فقط يدل عليه وعلى المفرد الاخر من جنسه فيكون
في قولنا زيدان في قوة قولنا زيد وزيد على ما صرحوا به ولهذا توهم الزجاج
ان المثنى مبني لتضمنه واو العطف لكنه غير بين لان مجموع المعطوف والمعطوف
عليه يتضمن مفهوم كل واحد منهما ولا يلزم منه ان يصدق مفهوم كل واحد
منهما على ما صدق عليه المجموع كذلك لا يلزم من تضمن المثنى مفهوم مفردة
ان يصدق مفرده في ضمن التثنية على ما صدق عليه المجموع وذلك ظاهر لا سترة
فيه فقول المعترض ولا شك ان التثنية يتضمن مفهوم مفردها لا يفيد شيئا
كما لا يخفى مع ان الجواب منه وجه عنه اذ يكفي في الاحتياج الى قيد الوحدة في تعريف
الكلمة صدق الكلمتين او الكلمات على الاثنين او المجموع كما في ساير التقسيمات

الخ

التي اعتبر الوحدة فيه للانحصار واذا عرفت فساد كلام المعترض في تقسيم الصحيح ظهر
فساد كلامه في تقسيم المعرف لانهما متحدان في مالهما وما عليهما على ما اعترف المعترض
حيث قال وكذا الحال في المعرف المنقسم الخ هذا واما قول المعترض وعلى ما قررنا ظهر ان كل
الخ فمبني على ما فهم المعترض من تلك القاعدة ايضا وسنبطله ان شاء الله تعالى فكل
ما بني عليه فهو باطل فقول المعترض كما توهم ليس والملائم لحفظ المعترض الادب
ههنا وتجاوز في حده حيث اسند التوهم الى صاحب المقاصد مع زيادة فهم
وسقامة فهمه مع علو شانه وسمو مكانه تغمده الله بغفرانه كنا معذورين لو قرأنا
في حقه صحيحا وكم من عايب قولا وآفته من الفهم السقيم وكذا قوله وحصول
ليس كما توهم لان حصول الكل قبل الآخر مبني على وجوب تقدم العلة التامة مطلقا
على المعلول وهو مبني على ما فهم من القاعدة وستعرف انه بفساده فاسد والمبني عليه
فاسد على انا نقول لو سلم انه حصل منه جواب آخر من الاعتراض لكنه حصل منه
اعتراض آخر ايضا على ذلك المسلك وهو ان يقال لم لا يكون مجموع الاجزاء
قبل الاجتماع والتاليف علة للمجموع بعد الانضمام لان مجموع الاجزاء لا يكون
علة المعلول المركب الا بعد ضم القائل على ما فهمه من القاعدة فلا يلزم تقدم
الشيء على نفسه لانا نقول يحمل الكلام الى المجموع قبل الانضمام فنقول هو ممكن
ايضا فعلته اما نفسه او جزؤه الخ لانا نقول ليس لك ان تحمل الكلام الخ لانه ليس
في تلك المرتبة معلول مركب على ما فهمت من القاعدة حتى يطلب له علة فيقال علته
اما نفسه او جزؤه الخ ولو سلم فلا علينا لكن ان تحمل بذلك الجواب الآخر ههنا اذا اعترض
بذلك الاعتراض اذ المجموع الذي هو العلة هو بعينه المجموع الذي هو المعلول
ههنا لا المغاير فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه على تقدير علية المجموع لنفسه بين لا
سترة فيه هذا ولقد حسن في حقك قول من قال حفظت شيئا وغابت عنك
اشياء واما قول المعترض ولا شيء من الاجزاء ولان كان ما قبل المعلول الاخير
او ما قبل ما قبله الى غير النهاية يعدم على كل واحد من الاجزاء فقلنا هو مم

قولنا ذلك ليس هناك جزء لم يكن قبله جزء آخر قلنا نعم لكن لا يلزم منه أن لا يكون شيء من الاجزاء
مقدما على كل واحد من الاجزاء لم لا يجوز أن يكون الشيء المتقدم على عدم المركب بعدم جميع اجزائه
او بعدم بعض اجزائه ما قبل المعلول الاخير بقسميه وما هو فيه ويكون ما قبل المعلول
المعلول الاخير مقدما على الكل وعلى كل جزء ما بقسميه او ما هو فيه لأن العلة الموجدة
المستقلة لا يلزم أن يكون بحيث يستند المعلول اليه او الى ما تصدر عنه بل يجوز
أن يكون بحيث يستند المعلول اليه والى ما فيه كالمعلولات الغير المترتبة المستندة
الى الغير المترتبة فإن العلة الموجدة المستقلة لمجموع تلك المعلولات مجموع تلك
العلل بأن يكون بعض ما فيها علة لبعض المعلولات وبعض آخر مما فيها علة
لبعض آخر منها فلم لا يجوز أن يكون العلة الموجدة المستقلة فيما نحن فيه من هذا
القبيل وبالجملة دعوى عدم ورود الاعتراض على ما قبل المعلول الاخير بناء على ما
زعمه دعوى باطل وكذب صريح حقيق بأن لا يستمع فضلا عن أن يتبع ولما كان
هذا باطلا لما بنى عليه من الخلاص عن المنع الآخر لم يتيسر له كما لا يخفى واما الاعتراض
بمخالفة القاعدة الثانية فهو ما ضعف مما صرح به الفاضل الجلال الدواني في بحث
تلك القاعدة بل هو بعينه لما قال في ذلك المبحث والجواب على هذا أن جميع
الاجزاء عين المركب كما هو المشهور رجع على تقدير كون المفهوم من القاعدة
ما ذكره المعترض يكون مخالفا لما هو المشهور من أن جميع الاجزاء عين الماهية
فيجاب به عنها فليت شعري كيف استند المعترض اليه ولم يخش عن
السامعين جعلنا الله واياكم من الخاشعين فاعلموا انه لما كان الكلام ههنا
لذلك الفاضل دون المعترض فلا بد لنا أن نبحث معهم اذ هم رجال ونحن رجال
وبالحق نظهر المراتب لا بتقادم الازمنة والآجال فنقول تحقيق الكلام في
هذا المقام أن المركب الخارجي مثلا على ثلثة انواع احدها أن لا يكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الآحاد كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني أن يكون له حقيقة مغايرة لها
بأن يحصل بعد الاجتماع له صورة منوعة حتى صار نوعا في الخارج تصدر عنه

آثار

آثار مختلفة كالصورة الحاصلة بعد تركيب الاسطقسات والثالث أن يكون له حقيقة
مغايرة بأن يحصل له مع الاجتماع هيئة ما ووضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت
الحاصل من اجتماع الجدران والسقف بحيث قالوا المركب مجعول دون البسائط
لا شك انهم ارادوا بالمركب جميع انواعها فلا بد وأن يتحقق للمركب مطلقا حاجة
ذاتية الى الجاعل يمتاز المركب بها عن البسيط وتلك الحاجة الذاتية على ما حققه
الشريف حاجة ماهية المركب مطلقا في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض بل بجمع بعض اجزائها
مع بعض يدل عليه وقوع لفظ الجمع موضع لفظ الضم في بعض التقريرات فا
ن لا شك في كون تلك الحاجة شاملة لجميع انواع المركب الخارج لكن بقي لنا شيئان
احدهما كون تلك الحاجة ذاتية والثاني كون تلك الحاجة الذاتية حاجة الى الجاعل
حتى يكون الماهية مجعولة بها اما الاول فلا يخفى أن مبنى كونها ذاتية كونها ثابتة
للمركب بحسب الخارج مع قطع النظر عن الوجود فكما أن للمركب الخارج مع قطع النظر
عن الوجود حاجة الى علل الماهية بناء على ما فرقوا بين علل الوجود وعلل الماهية
بحسب الخارج وبحسب العقل على ما حقق في موضعه كذلك له مع قطع النظر عن الوجود
حاجة اخرى الى جمع بعض اجزائها مع بعض لأن المركب في الخارج في حد ذاته مع قطع
النظر عن الوجود لا يكون مركبا في الخارج الا بتحقق اجزائه التي هي علل الماهية
بحسب الخارج وانضمام بعضها الى بعض اذ المركب الماخوذ بهذا الاعتبار
مع الاجزاء الماخوذة بصفة انضمام الاجزاء بعضها الى البعض ولا ينافي ذلك كونها
ماخوذة في حد ذاتها لأن معناه على ما مر قطع النظر عن الوجود وذلك لا ينافي
اخذ تلك الصفة معه فثبت أن للمركب في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود حاجة
الى جمع بعض اجزائه مع بعض واما الثاني فهو كون تلك الحاجة الذاتية حاجة
الى الجاعل فلأن العلة الموجدة للمركب الخارجي هي بعينها علة الجمع بين اجزائه
على ما حقق في موضعه فثبت أن تلك الحاجة الذاتية حاجة الى جاعل يجعل الماهية

المركبة في نفسها بانضمام بعضها الى بعض ولا شك ان هذا الاحتياج الذاتي الى الجاعل لا يتصور
في البسيط فثبت ان الماهية المركبة مطلقا مجعولة في حد ذاتها بالمعنى المذكور دون البسيط
وهو المطلوب ومما ذكرناه من تحقيق القاعدة ظهر انه لا مخالفة بين تلك وبين بطلان تقدم
العلة التامة المركبة من المادة والصورة لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه لان مقتضى تلك
ان الماهية المركبة كما انها تحتاج بحسب الوجود الى علة موجدة كالبسيط تحتاج ايضا
مع قطع النظر عن الوجود الى علة الماهية وهي اجزاء المركب والى علة التركيب وهي بعينها
هي العلة الموجدة للماهية المركبة على ما عرفت بخلاف البسيط ولما كانت الحاجة الى علة
الماهية حاجة الى المقوم دون الجاعل بخلاف الحاجة الى علة التركيب اختار الفاضل
الشريف ره الثاني دون الاول كما اختاره صاحب المواقف والعلة التامة
التي ابطل تقدمها هي العلة الموجدة التامة من حيث هي موجدة لا من حيث هي مركبة
ايضا والمعلول لا يستند اليها الا بحسب الوجود دون التركيب ووجود المعلول
المركب ليس الا وجود ان الاجزاء فاذا اتصفت المادة والصورة بالوجود اتصف
المعلول به اذ اتصاف به المعلول به عين اتصافهما فلم يبق بعد للمعلول بحسب الوجود
حالة منتظرة بالنسبة الى العلة الموجدة نعم له حالة منتظرة بالنسبة اليها لكن لا
بحسب الوجود بل بحسب التركيب وليس الكلام فيه فاذا انعدمت العلة التامة الموجدة
من حيث هي موجدة فقط على المعلول المركب وقد عرفت ان مجموع المادة والصورة
على المعلول بحسب الوجود فلا شك انه يلزم تقدم الشيء على نفسه نعم انهما غيره
لكن لا بحسب الوجود بل بحسب التركيب فليس الكلام فيه على ما مر فتقدمهما عليه
بحسب التركيب لا يجدي نفعا فما لحق بصدده فمنشأ التوهم المخالفة ليس الا عدم
التفرقة بين المعلول بحسب الوجود وبين المعلول بحسب التركيب وعدم التفطن
بان المراد من الحاجة الذاتية التي بها يمتاز المركب عن البسيط ما ذكرنا
اصطلح ما ذكرناه علمت وجه اندفاع ما اورده الفاضل الجلال الدواني على القاعدة
المذكورة حيث قال ولقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة

في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز
مثل ذلك في البسيط لانك قد علمت في ان المراد بالحاجة الذاتية للماهية المركبة
ما ذا ولا مثل ذلك في البسيط لا يجوز فلا يرد ما ذكره وعلمت وجه اندفاع ما اورد
ذلك الفاضل ره في صاحب قال لا حاجة لي لانهم زعموا ان الاجزاء علة لكونها ذلك المركب
بالانضمام ولا يتصور مثله في البسيط وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء علة المركب
كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط نفسه انتهى كلامه لانك قد علمت
في انه لا مخالفة بين كون الاجزاء علة ذلك المركب بالانضمام وكون الاجزاء عين المركب
فلا يكون المشهور جوابا وعلمت وجه اندفاع ما اورده ذلك الفاضل ايضا في
رسالته في اثبات الواجب جوابا عما اعتمد عليه في نفي تقدم العلة التامة حيث
قال فيها والحق في الجواب ان يقال انه لانك قد علمت ان مجموع المادة والصورة
على المعلول بحسب الوجود ذاتا فلا يتصور ان يتقدم بالعلية بحسبه نعم يتقدمهما
تقدم بالعلية بحسب التركيب وليس الكلام فيه على ما مر غير مرة واما ما يتوهم من
المناقضة بين ابطال ذلك الفاضل ما هو المشهور كما في الرسالة وجعله جوابا
عن القاعدة كما في حاشية شرح التجريد فلا يرد لان ما في الرسالة كلام تحقيقي
على ما اعتقده واما في الحاشية كلام جدلي الزام للقائلين بالقاعدة بان المشهور
منكم مخالف لتلك القاعدة مع اشارة خفية الى ان المشهور غير مختار عنده حيث قال
كما هو المشهور فلا مناقضة بين الابطال والجعل المذكورين اصلا ما قال
صاحب المواقف البحث الاول انه زائد على الماهية لوجوه اربعة الاول ان الماهية
المركبة من حيث هي هي تقبل العدم بدليل ان نشاهد منهما الاولى ان الماهية الممكنة
من حيث هي تقبل العدم اي لا تأباه ولا يمتنع العدم عليها من حيث هي سواء
كان عدم الاباء ثابتا وفي نسبة الماهية الى الوجود والعدم اولا والا اي ولئن
ابت العدم وامتنع العدم عليها من حيث هي لامتنع عنها الامكان واتصفت
بالوجوب الذاتي كما لا يخفى بعد والثانية انه لا شبهة ان الماهية الممكنة حال كونها

ماخوذة مع الوجود تاباه اي يمتنع عليها العدم في تلك الحالة اذ لو لم يمتنع عليها العدم في
تلك الحالة لجاز ان تكون موجودة ومعدومة معا اذ تلك الحالة الاتصاف بالوجود
فاذا جاز العدم فيها جاز اجتماع الوجود والعدم فيها معا فاذا ثبت هاتان المقدمتان
فنقول لو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن الماهية من حيث هي تقبل
العدم بل تاباه كالماهية الماخوذة مع الوجود والتالي باطل لما ثبت من المقدمة الاولى
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو كان نفسها فالوجود يابى قبول نقيضه ولو كان جزءا
لها فالماهية لم تكن من حيث هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر من المقدمة
الثانية هذا محصل الدليل ومحصل الجواب منع بطلان التالي قوله لما مر من المقدمة
قلنا تلك المقدمة ممنوعة ان اريد بقبول العدم ان الماهية تثبت في الخارج خالية
عن الوجود متصفة بالعدم لان المعدومات نفي صرف لا ثبوت لها في انفسها عندنا
قوله والا ارتفع الامكان قلنا ممنوع اذ لا يلزم من عدم قبولها العدم بهذا الطريق
عدم قبولها مطلقا حتى يلزم ارتفاع الامكان ومنع الملازمة ان اريد بقبول العدم
ارتفاعها بالكلية يعني لا نم ان الماهية لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا
لها لم تقبل الماهية من حيث العدم قوله على التقدير الاول ان الوجود يابى قبول نقيضه
قلنا ان اريد بقبول النقيض كون نقيضه الذي هو العدم محمولا عليها بالمواطاة
فهو لا يأباه لكن لا نم ان الماهية من حيث هي تقبل العدم بهذا المعنى وان اريد به
كون العدم محمولا بالاشتقاق فلا نم انه تاباه لان الماهية الممكنة اذا ارتفعت
فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام الوجود بذاته وهو ظ ولا بغير تلك
الماهية لامتناع اتصاف الماهية بوجود غيرها ولا بتلك الماهية والا لم تكن الماهية
مرتفعة بل موجودة هف فان جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا
بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على التقدير كون الوجود نفسها وقوله
على التقدير الثاني فلان الماهية لم تكن من حيث هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل
العدم قلنا ان اردت به ان تلك الماهية الماخوذة مع الوجود تابى العدم انها تاباه

حال عدم ارتفاع الوجود عنه فهو مسلم لكن لا نم ان اللازم من قبول الماهية التي الوجود
جزؤها العدم ما ذكرت بل اللازم قبولها العدم بارتفاع الوجود بالمرة على ما مر وان
اردت به انها تاباه مطلقا فهو ممنوع اذ الماهية الماخوذة مع الوجود لا تاباه حال ارتفاع
الوجود عنه قوله والا لجاز ان تكون موجودة ومعدومة معا قلنا نعم لما لا يخفى هذا هو توجيه
محصل الجواب من جانب الاشاعرة بناء على مذهبهم موافقا لما ذهب اليه الرواقيون
من الحكماء من ان الماهية الممكنة مجعولة في نفسها ومرتفعة في نفسها مثلا كما ان الشمس
يحصل لها في مقابلها اثر في الخارج وكذلك الفاعل يحصل له في مقابلة اثر في الخارج وهو
الماهية بنفسها وكما ان الشمس اذا غربت ارتفع اثرها فكذا الفاعل اذا ارتفع ارتفعت
الماهية بنفسها بالمرة مثلا ماهية زيد التي هي موضوعة للتشخص هي التي تصدر عن الفاعل
فاذا ارتفع الفاعل ارتفعت تلك الماهية بنفسها ولا يخفى على احد انه لا يلزم على هذا المذهب
من كون الوجود نفس الماهية او جزءها عدم قبول الماهية الممكنة من حيث هي العدم على ما حققناه
سابقا فلا يرد الاعتراض بان الموجود ضربان اه لان ذلك مبني على مذهب الحكماء واما
على مذهب الاشاعرة على ما زعم صاحب المواقف فالموجود ضرب واحد اما موجود لذاته
لا لعارض ان نظر الى الحادث فيهما بالهوية واما موجود لعارض ان نظر الى عدم الحادث
مفهومهما وهم مع قولهم بان الموجود ضرب واحد يقسمون الموجود الى الواجب والممكن
بان يقال الماهية الموجودة ان لم يترتب على الفاعل ولم يكن اثرا له فهو الواجب
او يترتب عليه ويكون اثرا له فهو الممكن والاول يمتنع ارتفاعه دون الثاني ولا يلزم
من كون الوجود عين الماهية على مذهب الاشعري امتناع قبول الماهية من حيث هي
هي العدم فلا يرد الاعتراض على مذهبهم هذا هو غاية ما يمكن في حل الاعتراض واما ما
اجاب به المعترض عنه من ان منشا الاعتراض عدم التفرقة بين كون الوجود عين الماهية
وكون الماهية عين الوجود وما قاله الاشعري هو الاول وما هو ضرب من الموجود الذي
لا يقبل العدم اصلا هو الثاني فنقول اولا ان تخصيص العبارة الاولى بمذهب الاشعري
والعبارة الثانية بمذهب الحكماء مما لا يكاد يصح اما الاول فلان مذهب الاشاعرة

علی ما یوهم صاحب المواقف من اتحاد هویتهما وتغایر مفهومهما بحیث اتحاد هویته وتغایرا
مفهوما فسواء عبر عنه بکنه الوجود علی الماهیة او بالعکس لا فرق بینهما اصلا واما ثالثا
فلان مذهب الحکماء ان الواجب لیس له ماهیة وراء الوجود الخاص بل الوجود الخاص هو
بعینه نفس ماهیة الواجب فلیس فی الواجب علی مذهبهم مفهومان متحدان هویة بل فیه
مفهوم واحد هو مفهوم الوجود الخاص وهویة واحدة هی هویة الوجود الخاص فسواء
عبر عنه بکنه الماهیة علی الماهیة الوجود او بالعکس لا فرق بینهما اصلا وثانیا ان قوله
وما قاله الاشعری هو الاول ثم لو هو قایل بالثانی ایضا کما فی هذا الموضع حیث قال ولئن
اردت ارتفاعهما بالکلیة فلا نم ان الماهیة لو کانت نفس الوجود لما قبلته فکان الاشعری
علی تقدیر کنه الماهیة نفس الوجود مانعا امتناع قبول الماهیة من حیث هی العدم [illegible]
الاعتراض ولا سند له قوله لو من البین آه شیئا فان قلت اراد فی هذا الموضع المنع الاول
فقد اعترفت ان شیئا من العبارتین لا یخص بمذهب دون مذهب تدبر تدبر
وثالثا ان تلخیص کلامه انه لا یلزم من کنه الوجود نفس الماهیة علی مذهب الاشعری امتناع
قبول الماهیة من حیث هی العدم وانما یلزم منه ذلک علی مذهب الحکماء فمنشأ الاعتراض
عدم التوفیق بینهما فنقول هذا بعینه ما اجاب به المولی الشهیر بخواجه زاده [illegible] مع زیادة
تحقیق وتفصیل من طلبها علی ما حققناه سابقا والعجب من المعترض مع انه لم یتنبه
علی ان کلامه راجع الی کلام المولی المذکور اعترض بانه لا یخرج عن المصادرة وانت خبیر
بما حققناه سابقا بانه لا مصادرة فیه اصلا اذ محصله بناء الجواب علی الاستدلال علی
زیادة الوجود علی مذهب الاشاعرة فی بحث عینیة الماهیة فلیس فیه شائبة مصادرة
اصلا ورابعا ان قوله نعم یمکن ان یراد منع الحصر علی الجواب بان المراد بقبول العدم
کنه الماهیة الممکنة بحیث لو انتسب الیها الوجود یکون کیفیة نسبتها التساوی
لا الضرورة فی ثم لو قد عرفت فیما سبق ان ذلک الاستدلال استدلال بقبول العدم
ولئن اراد المستدل ماذا وخامسا انه ان ما زعمه المعترض بکنه هذا الاستدلال استدلالا
لا یحقق الامکان والظاهر انهما استدلالان مخصوصان لا یؤول احدهما بالآخر وسادسا

ان

وسادسا انه لو سلم ان هذا الاستدلال علی ما قرره صاحب المواقف لا یمکن تاویله بما اول به
الزاعم اذ یکون حاصل الاستدلال فی الماهیة من حیث هی هی کاینة بحیث اذا انتسب الیها
الوجود یکون کیفیة نسبتها التساوی والا لای ولئن لم یکن الماهیة من حیث هی کاینة بحیث
اذا انتسب الیها الوجود ارتفع عنها الامکان ولا یخفی ان هذا فی قوة قولنا الماهیة الممکنة
ممکنة والا ارتفع عنها الامکان وهذا مما لا ینتفع به عاقل ومع الوجود نا باه ای ولئن لم
یکن کاینة بحیث آه فلو کان الوجود نفسها او جزءها لم تکن کذلک ای کاینة بحیث آه
بل کانت تابی العدم من حیث هی ای بل کانت لیست بکاینة بحیث آه وفساد
هذا الکلام من ان یخفی وسابعا انه لا احتیاج علی هذا التقدیر الی توسیط تلک الکیفیة
والی المقدمة القایلة ومع الوجود نا باه لان المقصود یتم بدونهما لانه یکفی فی ان یقال
الماهیة الممکنة من حیث هی نسبتها الی الوجود والعدم علی السویة فلو کان الوجود
نفس الماهیة او جزءها لم یکن نسبتها الیهما علی السویة ضرورة ان نسبة الشیء الی نفسه
او جزئه لا یکون کنسبته الی رفعه او رفع جزئه لا یقال ان تلک المقدمة لزیادة الوضوح
لانا نقول المقدمة القایلة بان الوجود لو کان نفس الماهیة او جزءها لم یکن نسبتها الیهما
علی السویة اوضح من تلک المقدمة فلم یکن تلک المقدمة موضحة لها وثامنا انه علی ذلک
یکون تخصیص الاستدلال بقبول العدم لغوا لجریانه فی قبول الوجود بعینه بل المناسب
فی الاستدلال علی ما ذکرنا من ان نسبة الشیء الی نفسه والی جزئه لا یکون کنسبته الی رفعهما
ضرورة وتاسعا ان الجواب المذکور جواب بعینه لو اراد بقبول العدم نعوذ بالله
من تکثیر القیل والقال ومن عدم المبالاة الی ما المآل قال فی شرح المواقف اما کونه
نفس ماهیة الواجب فهذا العمدة عند الحکماء فی اثبات کنه وجود الواجب نفس ماهیته
وملخصه انه لو کان وجوده زایدا علی ماهیته فلا بد ان یتصف ماهیته به فی نفس الامر والا
لم یکن موجودا فی نفس الامر والاتصاف بالوجود فی نفس الامر لا بد له من علة وبیان ذلک
الکلام الی آخر الدلیل واجاب عنه تارة بالمنع والسند صریحا وبالنقض اشارة
بان یقال یجب ان العلة المتقدمة علی المعلول اما انها متقدمة علیه بالوجود ثم بان تقدم

العلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها وكتقدم
الاجزاء المقومة للماهية على الماهية فانهما متقدمان عليها لكن لا بالوجود والمثالان
المذكوران ولئن ذكرا مثالين للسند لكن في عدم الاكتفاء بالمنع وايراد بهما وان كانا
مثالين اشارة الى الدليل منقوض بهما ونازع بالمنع والسند وبالنقض صريحا
بان يقال ملتب لان العلة متقدمة واما تقدمها بالوجود فمم فان تقدم العلة قد يكون
بغير الوجود وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكنة قابلة للوجود والا
لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر الدليل وكذا لزم ان لا يكون
اجزاء الماهية عللا مقومة للماهية والا لتقدمت عليها بالوجود الى آخر الدليل لان
المثالين المذكورين قد يجعلان سندا للمنع المذكور وقد يجعلان مثالين للسند
وقد يجعلان نقضا للدليل والمص اختار ههنا الطريق الاول لكنه غاير ذكر المثال
الثاني باسلوب النقض حيث قال وايضا ولم يقل كتقدم الاجزاء لتنصيص مظنة للاعراض
فيقرره بقوله لا يقال ويدفعه بقوله لانا نقول انه لما كان مختاره في الجواب المنع والسند
قال وهو كاف لنا في سند المنع فعلى هذا التوجيه الذي يلتفت من له ادنى تدبر في طرف
المناظرات لا اشكال في هذا المقام ومن طلب فيه كمال التدبر فليس له تدبر قطعا على ان قوله وما
قيل في توجيهه من انه ليس مما لا يلتفت اليه لانه مبني اه مما لا يلتفت اليه اذ لا نم انه مبني
على ما ذكره بل مبني على كون تقدم الاجزاء سندا او هو كذلك على ما نص عليه حيث قال وهو
كاف لنا في سند المنع لانه ولئن سلم انه مثال السند ظاهرا لكنه سند حقيقة حتى لو وضع
موضع المثال صار سندا ظاهرا او باطنا معا واما كونه سندا ثانيا فبالاضافة الى
الاولية المثال الاول الا انه اشير بقوله ولئن سلمنا الى ما ذكرنا والمنع في بطن الشرح
في التجريد والاتحاد مفهوم نقيضه بعطف الشركة لا يخفى على من له ذوق سليم
وطبع مستقيم ان التناقض بينهما له نوع مدخل في جميع صور الاستدلالات يدل
عليه جعلهم اعتبار التقابل في السند المشهور الالزامي عليهم امتناع العدم كما في تقرير
الاصفهاني واما في الوجوه كما في تقرير صاحب المواقف حيث قال ان العدم مفهوم

واحد

واحد وهكذا مقابله ولم يقل وكذا الوجود فلعل اختيار المص تلك العبارة لمناسبة العامة
لجميع صور الاستدلالات لا الاستدلال دون الاستدلال هكذا وهكذا وايضا منطوق
هذه العبارة ان اتحاد مفهوم نقيض الوجود بعطف الشركة ويستلزمه فليس يجب
على المستدل الا بيان الملازمة سواء بدلها بلزوم بطلان هكذا وهكذا وايضا
منطوق هذه العبارة ان اتحاد مفهوم نقيض الوجود بعطف الشركة ويستلزمه
فليس يجب على المستدل الا بيان الملازمة سواء بدلها بلزوم بطلان الحصر العقلي
العقلي ويكون العدم الواحد نقيضا للوجود المتعدد او بغيرهما فالظاهر ان هذا القياس
استثنائي كالقياس السابق في الاستدلال بتردد الذهن هكذا لو كان نقيض
الوجود واحدا كان الوجود ايضا واحدا لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة
فلانه لو لم يكن الوجود واحدا على هذا التقدير لزم كذا وكذا وهكذا الى لو لم يكن الوجود
مشتركا بل متعددا كان العدم متعددا ايضا لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة
فلضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة وضرورة تحقق الحصر العقلي فعلى هذا
لا يخفى على احد انه لا مناسبة بين عبارة المص وبين التقرير الذي توهم المطابقة بينهما
فضلا عن انحصار المطابقة فيما بينهما ولئن سلمنا ان القياس اقتراني كما في القياس
الاتي في الاستدلال بقبول التقسيم فالتقرير المطابق بهذه العبارة هكذا مفهوم
نقيض الوجود واحد فكذا الوجود لان كل ما نقيضه واحد هو واحد وليس الواجب
على المستدل الا بيان الكبرى سواء بين بضرورة ان رفع المتعدد متعدد
في الجملة او بغيرها فظهر ان التقرير الذي توهم المطابقة بينه وبين عبارة المص
غير مطابق لها بل هذا الاستدلال بوحدة العدم راجع الى ما ذكره العلامة القوشجي
في من قوله ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر اذ لا نزاع بل حط في
مستوى القياس بنقيضه العدم للوجود ولئن لم يصرح بها المعنى بقوله مفهوم
العدم واحد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود واحدا يدل عليه قوله
لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة   ومن توهم ا

لان المتوهم منع لزوم بطلان الحصر العقلي على تقدير وحدة العدم وتعدد الوحدة بناء
على ان الحصر العقلي انما يتحقق بين الوحدة الخاص والعدم الخاص فقال الشارح الاصفهاني فمن
توهم فقد اخطأ لانا اذا قلنا ان بنى كلامه على ان المراد بالعدم الخاص عدم جزئي كما ان المراد
بالوحدة وحدة جزئية فحكم بان العقل لا يجزم بالانحصار فاجاب السيد الشريف قدس سره
بانه كيف لا يجزم بالانحصار مع ان معناه اذا اريد بان المراد بالعدم الخاص ليس عدما جزئيا بالمعنى
الذي زعمته بل المراد به سلب الوحدة الخاص الذي هو مسمى معنى من مسميات لفظ الوحدة
فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه فكذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص هو
مسمى معنى من مسميات الوحدة وبين سلبه فطلب العقل قسما آخر بسبب عدم تنبهه على ان
معنى العدم الخاص هو سلب الوحدة اما اذا نبه عليه فلا يطلب قطعا انتهى المناظرة بين
الشارح والمحشي رحمهما وما حققناه من كيفية المناظرة بينهما ظاهر بطلان قول المعترض
ثم منع تحقق الحصر العقلي بينهما وبطلان قوله فهذا حاصل ما جرى بينهما لان كان لفظ هذا
اشارة الى جملة ما قبلها على ما يدل عليه قوله فيكما سيأتي هذا مآل ما قاله القوشجي رح هذا
الفاضل القوشجي ويرد على التقرير المشهور لان اتحاد العدم اه   اعترض على التقرير المشهور
بان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال ثم نقل الجواب بقوله قيل الحصر العقلي
هذا على التقرير اه وهو بعينه منع الملازمة المذكورة ما اولا كما اول به الشريف رح حيث
اجاب للشارح الاصفهاني ولا فرق الا ان هذا على تقدير تعدد العدم والوحدة وذاك
على تقدير اتحاد العدم وتعدد الوحدة ثم رد هذا الجواب بقوله وفيه بطلان الحصر العقلي
اه ومبناه منع كلام الشارح الاصفهاني في تخطئة المتوهم وهو ان الارادة بالعدم الخاص
العدم الجزئي لان معنى العدم الخاص اخص من سلب الوحدة الخاص وعدم الجزم
بالانحصار بين الوحدة الخاص والعدم الخاص الا بجهة اجنبية لا يتحقق الا اذا
اريد بالعدم الخاص العدم الجزئي كالوحدة الخاص كما لا يخفى ثم اورد على نفسه في
الحاشية له هذا الدليل بقوله لا يقال من يدعي الحصر اه حاصله ما اجاب به الشريف
رح للشارح الاصفهاني واجاب عنه بقوله لانا نقول اه حاصله سلم الحصر العقلي بين الوحدة

الخاص

الوحدة الخاص والعدم لمنع سلب الوحدة الخاص على ما حققه الشريف رح ومنع كونه
ضارا للمستدل اذ للمستدل ان يقول آه ثم تنزل وسلم انه ضار به لكنه ضرر
عام غير مختص بتعدد العدم بل يتحقق على تقدير وحدة العدم كما حققه الشريف رح
فبقي اصل الاعتراض غير الذي هو عدم مدخلية اتحاد العدم في الاستدلال هذا
ملخص كلام الشارح القوشجي وبهذا تبين لك ان قول المعترض واعترض عليه بان
الحصر العقلي الى قوله وما قررناه لا يكاد يصح والحق قوله بالذوق لمن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور اقول متمسكا بحول التوفيق ومستمدا بالهداية سواء الطريق فان كان على تقدير
التعدد بطلان الحصر الظاهر لكن للمتوهم ان يتوهم ان هذا البطلان انما يلزم من تعدد
هما معا فنحو ان يكون المتحد هو العدم دون الوحدة فلا يتم المقصود فلا بد ان يجاب عنه
بانه لو فرض العدم متحدا فبطلان الحصر ثابت ايضا فيثبت ان الوحدة متحد ايضا و
هو المطلوب والمستدل اخذ الوحدة في الاستدلال ابتداء لقصر المسافة وطرحا
للمؤنة ولعل هذا القدر كاف في المدخلية تدبر وايضا ان اردت عدم مدخلية اتحاد العدم
في الاستدلال المدخلية التامة سلمنا انه لا مدخلية له بهذا المعنى لكن لا يضرنا لانا لم ندع
له بهذا المعنى وان اردت به المدخلية في الجملة فلا نسلم انه لا مدخلية له في الجملة كيف مع
انه على تقدير الاتحاد يكون الملازمة بين المقدمات وبطلان الحصر العقلي بينا واضحا لا على
تقدير التعدد وهذا القدر من المدخلية كاف في اخذه فيه وبهذا ظهر اندفاع
قول الشارح على ان اتحاد مفهوم العدم آه لان مبناه على ان يراد بالمدخلية المدخلية
التامة فقد عرفت حاله فيكون ذكره اولى لان يطرح من البين   على القوشجي
اعلى الله درجته ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم
بعدمه الخاص اه قال المولى الشهير بجلال الدواني لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير
عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود آه اقول هذا كلامه هو بعينه هذا كلام
الشريف رح لا رد للاصفهاني ولا فرق الا ان هذا على تقدير التعدد وذاك على
تقدير الاتحاد واراد بقوله معنى العدم على تقدير التعدد رفع وجود وجود لان العدم

على ذلك البعد ليس رفع الوجود المطلق ولا رفع الوجودات حتى لا يتحقق الحصر بل معناه
رفع وجود خاص رفع وجود خاص اذ كل عدم على تقدير تعدده رفع وجود خاص مخصوص
لان العدم نقيض الوجود سواء كانا متحدين او متعددين فاذا قلنا الشيء اما موجود او
معدوم يتحقق الحصر لانه كما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين
اثبات مفهوم خاص وسلبه فما قال المعترض وما قررناه ظهر فساد ما قيل قال الجلال
الدواني من قوله لا يخفى عليك اه اقول اما اولا فبعد انكشاف حال ما قررناه سابقا ما قررناه
سابقا واما ثانيا فبعد انكشاف ما قررناه آنفا من ان مراد ذلك الفاضل ان مبنى كلامه بعينه
مبنى كلام الشريف قدس سره لا الاصفهاني لما ذكره ولا فرق الا باتحاد العدم وتعدده كما مرت
الاشارة ولان كون معنى العدم رفع وجود وجود على تقدير تعدده دون وحدته كما توهم
ولان معنى قولك الشيء اما موجود واما معدوم كما ذكره ذلك الفاضل لا كما ذكره تأمل تدرك
واما ثالثا فبعد انكشاف ما ذكره الشارح رح في جواب لا يقال انه يلزم للعدم معنى يساوق
سلب جميع الوجودات سواء كان العدم واحدا او متعددا واما حمل المحقق العدم على ما
حمله فقد ظهر مما سبق انه مبني على ان العدم نقيض الوجود والنقيض كل شيء رفعه
اما رفع الوجود المطلق او رفع الوجود الخاص سواء مطلقا او متعددا فانه يكفي
الفرق لحكما لا استناد له اصلا وكيف لا حاجة اليه مع ان الشارح ادعى ان اتحاد العدم
لا مدخل له في الاستدلال بل يتم على تقدير تعدده كما هو يتم على تقدير اتحاده
فله حاجة الى تفسير معنى العدم بجامع للوحدة والتعدد حتى يتم الاستدلال على تقدير
كل واحد منهما وهذا المعنى على ما اشير اليه معنى يساوق سلب جميع الوجودات واما ان ما
نقول المعترض قد ظهر بكلام في تقدير الدليل انه لا حاجة الى تعيين معنى المعدوم اه
ممنوع لما قد ظهر مما قررناه ان له حاجة اليه فلا يسلم وقوله بل يكفي اه اقول ليس الاستدلال
عند الشارح كما قررته بل هكذا الحصر العقلي بين الوجود والعدم ثابت فلو لم يكن الوجود
واحدا لم يتحقق الحصر العقلي سواء كان العدم واحدا او متعددا اصلا بدله لان يعين
معنى جامعا للوحدة والتعدد حتى يكون على هذا المعنى احد طرفيه بالحصر كون الشيء معدوما

البتة

البتة على ما اشار اليه كما اشرنا فلا يكون ما ذكره احصار الدليل بل اخذ مقدمة مكان
مقدمة كما يدري في حاشية التجريد ولو سلم ان السلب مفهوم واحد الى قوله قدر
الشارح الاصفهاني الدليل هكذا الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود الى واعترض الفاضل
الشريف رح بانه لو سلم ان السلب واحد لتم المقصود به لوضوح استلزامه وحدة الوجود
لوضوح ضرورة ان رفع المتعدد متعدد ولم يحتج الى ضم بطلان الحصر العقلي الى وحدة السلب
كما ضمه الشارح رح الله حيث قال والا لبطل العقلي بين الوجود ونقيضه اذ الظاهر من
ان المقصود لا يتم الا به ضرورة ان المقصود ان الشيء بعد تمام حصوله لا يحتاج الى شيء
آخر في حصوله نعم يحتاج ان يحتاج في وضوحه اليه والكلام ليس فيه بل في الاحتياج في الحصول
والى اصل ان لزوم المطلوب لوحدة السلب قبل ذلك الانضمام واضح بحيث لا يحتاج
الى الانضمام عبرنا اليها اصلا فثبت انه لو سلم ان السلب واحد لتم المقصود الخ
وما ذكرنا من ملخص الاعتراض بين ان الجواب المنع للمولى الشهير بخطيب زاده لا يكاد
يصح اذ يكفي في الاعتراض وضوح الملازمة قبل الضم وبلوغه الى الاستيفاء فيه اصلا من غير احتياج
الى دعوى بديهة الملازمة حتى يتوجه المنع وبين ايضا ضعف قوله ان تعيين الطريق
ليس من دأب المناظرين لان الشريف لم يبين هنا طريقا آخر ولم يضع مقدمة
مقام مقدمة اخرى حتى يتوجه عليه ان تعيين ليس من دأب المناظرين وبين الفاضل
جوابه التسليمي ايضا ضعيف لان الكلام ليس في الاستدلال وعدمه وانما الكلام في الاحتياج
وعدمه كما مرت الاشارة اليه فلا يلزم من كونه غير مستدرك في الاستدلال كونه محتاجا اليه
بحيث لا يتم الاستدلال بدونه على ما هو الظاهر المتبادر من الضم اللهم الا ان يمنع كون المط
هو المطلوب به المراد وكلامه ليس الا بناء على المطلوب الظاهر المتبادر فتدبر وبين
ايضا ضعف رد المولى الشهير بخواجه زاده بجواب المولى المذكور رح اذ مبناه التعيين
بين طرفي تعيين الطريق فلو قلنا انه ثبت الارضي ثم النقض لكان احسن واما ما
ذكره الزاعم ثم ان الطريق لا السابق الى دعوى الفاضل بان ما ذكره ليس احصارا
للدليل بل وضع مقدمة ان رفع المتعدد متعدد مكان مقدمة بطلان الحصر العقلي

وليس كذلك الى ملكي كولكن لان الاعتراض على صدر الشرح موافقا لتقرير المص وتحصل
تقديره اما ملكا مفهوم نقيض الوجود اى السلب بتحدي الجمع ملكا الوجود والا
لبطل الحصر العقلي والمعترض وضع بدل قوله لبطل لكان الواحد الواحد نقيضا للمنقوض
مكان البدل والمبدل منه

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الفقير الى عفو ربه محمد بن احمد بن علي سليمان الشافعي
المعروف بابن الركن اليماني • رفع الله قدره • ووضع عنه وزره
اما بعد حمد الله على ما الهم من البيان • واولى من الاحسان ••
والصلوة والسلام على محمد خير خلقه طرا • وارفعهم قدرا • و
احسنهم خلقا • واعظمهم خلقا • وعلى آله الائمة الاطهار • وعلى صحبه
الذين شادوا بنيان الدين بعد ان كان خافي المنار • صلوة
وسلاما مستمرين بلا انتهاء • دائمين دوام الارض والسماء •
فاني لما شرحت قصيدتي الكبرى المسماة بالدرة الخفية
في الالغاز العربية • وسميت الشرح بالذبالة المضية
في ايضاح الدرة الخفية • التمس مني من لا يستغني الا
اتباع سواه • ان اتي منه بما هو الغرض والغرض عما سواه
فسارعت الى ذلك ملتمسا بركة دعاه • اذ حصل له بسببي
ما يؤمله ويهواه • وسميته بضوء الذبالة • اذ كان هذا هو المقصود

هذا هو المقصود وذلك كالاله • مع اني اثبت في هذا بفوائد سنية •
واظهرت اشياء على غالب الطلبة خفية • راجيا من الله سبحانه حسن
التوفيق فيما اؤمله • معتصما به من الخطاء فيما اقوله وافعله •
اول القصيدة النحوي هذا العصر لا زلت تذكر •
بفضل جميل في الانام وتشكر • لدي سوالات غوامض صعبة •
دقيقة معنى حلها متعسر • فاحسن وبين موضحا حلها •
فما زلت فينا للنوائب تظهر القول الهمزة في النحوي للنداء
وهي حرف ينادى بها القريب كقولك ازيد افعل كذا وقيل في قوله
تعالى امن هو قانت اناء الليل في قراءة الحرميين وهما ابن كثير ونافع
بتخفيف ميم من ان الهمزة فيه للنداء وقيل انها للاستفهام قال
ابن هشام رحمه الله وكون الهمزة فيه للنداء هو قول الفراء ويبعده
انه ليس في التنزيل نداء بغير ياء ويقربه سلامته من دعوى المجاز اذ
لا يكون الاستفهام منه على حقيقته ومن دعوى كثرة الحذف
اذ التقدير عند من جعلها للاستفهام امن هو قانت خير ام هذا الكافر
اي المخاطب بقوله قل تمتع بكفرك فحذف شيئان معادل الهمزة والخبر

ونظيره في حذف المعادل قول ابي ذؤيب الهذلي

دعاني اليها القلب اني لأمره سميع فما ادري ارشد طلابها

تقديره ام غي قال ابن هشام ولك ان تقول لا حاجة الى تقدير معادل
في البيت لصحة قولك ما ادري هل طلابها رشد وامتناع ان يؤتى
لهل بمعادل وكذا لا حاجة في الآية الى تقدير معادل لصحة تقدير الخبر
بقولك كمن ليس كذلك انتهى ومما جاءت فيه الهمزة للنداء قول الشاعر
افاطم مهلا بعض هذا التدلل وان كنت قد ازمعت صرمي فاجملي
وقول امرء القيس احار ترى برقا هب وهنا ونقل
ابن الخباز عن شيخه ان الهمزة لنداء المتوسط وان الذي للقريب يا
قال ابن هشام وهذا خرق لاجماعهم انتهى والنحو في اللغة القصد و
الطريقة قال الجوهري يقال نحوت نحوك اي قصدت قصدك وقال ابو
البقاء رحمه الله تعالى اعلم ان النحو في الاصل مصدر نحا ينحو اذا قصد ويقال
نحا له وانتحى له وانما سمي العلم بكيفية كلام العرب في اعرابه وبنائه نحوا
لان الغرض به ان ينحو الانسان في كلامه اعرابا وبناء طريقة العرب
في ذلك انتهى وقال ابن الاثير رحمه الله في البديع النحو القصد يقال

اجمعت

نقل علما لهذا العلم المشار اليه وهو معرفة اوضاع كلام العرب ذاتا
وحكما واصطلاح الفاظهم حدا ورسما وطريقة الوضع والنقل
وادلته النص والقياس وفائدته تقويم اللسان وحكمه تقييد
الفقها باحكام مباني الالفاظ انتهى قال ابو البقاء وحده عندهم انه علم
مستنبط بالقياس والاستقراء من كلام العرب والقياس لا يثنى
ولا يجمع لانه مصدر ولكنه ثني وجمع لما نقل وسمي به ويجمع على انحاء
ونحو انتهى قال الجوهري والنحو اعراب الكلام العربي وحكي عن
اعرابي انه قال انكم لتنظرون في نحو كثيرة فشبهها بعتو وهو قليل والوجه
في مثل هذا الواو اذا جاءت في جمع الياء كقولهم في جمع ثدي ثدي انتهى و
قد ابدع بعض مشايخي حيث قال هو يعني علم النحو علم باصول يعرف
بها احوال اواخر الكلم من الاعراب والبناء واختصاصه النحو منوط
برعاية هيئات لازمة للكلم من اختلاف اواخرها بتوارد اشيا على اوائلها
لاظهار اشياء حادثة فيها بالفعلية البحث عما هو منزلة العلل الاربع للاختلاف
وهو صورة الاختلاف وهي الاعراب وما فيه الاختلاف وهو المعرب
وما به الاختلاف وهو العامل وما لاجله الاختلاف وهي المعاني وهو

المعتورة

على المعرب من الفاعلة والمفعولة والاضافة اسمى وقد اختلف الناس
في اول من رسم النحو قال ابو سعيد السيرافي فقال قائل ابو الاسود الدؤلي
وقال الليثي وقال آخرون عبد الرحمن ابن هرمز واكثر الناس على ابي
الاسود الدؤلي واسمه ظالم بن عمرو بن سفيان بن عمرو بن حلس بن نفاثة
بن عدي بن الديل بن بكر ابن كنانة وكان من سكان البصرة والنسبة
اليه دُؤَلي كما تنسب الى نمر نمري فتفتح استثقالا للكسرة ويجوز تخفيف
الهمزة فيقال دُوَلي تقلب الهمزة واوا محضة كما يقال في جُؤَنٍ جُوَنٌ و
يقال الديلي تقلب الهمزة ياء حين انكسرت فاذا انقلبت ياء كسرت بعض
تكسر الدال المضمومة قبلها لتسلم الياء كما تفعل قيل وبيع قال السيرافي
وكان ابو الاسود ممن صحب عليا رضي الله عنه وكان من المتحققين بصحبته
ومحبته ومحبة ولده وفي ذلك يقول

يقول الارذلون بنو قشير ... طوال الدهر لا تنسى عليا
احب محمدا حبا شديدا وعباسا وحمزة ... والوصيا فان يك حبهم رشدا
اصبه ولست بمخطئ ان كان غيا وكان نازلا في بني قشير بالبصرة
وكانوا يرجمونه بالليل لمحبته لعلي وولده رضي الله عنهم اجمعين

اجمعين فاذا اصبح ذكر رجمهم له قالوا الله يرجمك فيقول لهم كذبتم لو
رجمني الله لاصابني وانتم ترجمون ولا تصيبون قال السيرافي
وقد اختلف الناس في السبب الذي دعا ابا الاسود الى ما رسمه من
النحو فقال ابو عبيدة معمر بن المثنى اخذ ابو الاسود عن علي
بن ابي طالب رضي الله عنه العربية فكان لا يخرج شيئا مما اخذه عن
علي بن ابي طالب الى احد حتى بعث اليه زياد اعمل شيئا يكون فيه
اماما ينتفع الناس به ويعرف به كتاب الله فاستعفاه من ذلك
حتى سمع ابو الاسود قارئا يقرأ ان الله بريء من المشركين ورسوله
فقال ما ظننت ان امر الناس قد صار الى هذا فرجع الى زياد فقال انا
افعل ما امر به الامير فليبغني كاتبا لقنا يفعل ما اقول فاتي بكاتب
من عبد القيس فلم يرضه فاتي باخر قال ابو العباس احسبه منهم
فقال له ابو الاسود اذا رايتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة
فوقه على اعلاه وان ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف وان كسرت
فاجعل النقطة تحت الحرف فان اتبعت شيئا من ذلك غنة فاجعل
مكان النقطة نقطتين فهذا نقط ابي الاسود وروى محمد بن عمر ان

بن زياد الضبي قال حدثنا ابو خالد قال حدثني ابو بكر بن عياش عن عاصم
قال جاء ابو الاسود الدؤلي الى ابي عبيد الله بن زياد يستاذنه في ان
يضع العربية فابى فاتاه قوم فقال احدهم اصلحك الله مات ابانا وترك
بنوه فقال علي بابي الاسود ضع العربية وروى يحيى بن آدم عن ابي بكر
ابن عياش عن عاصم قال اول من وضع العربية ابو الاسود الدؤلي
جاء الى زياد بالبصرة فقال اني لارى العرب قد خالطت هذه الاعاجم
وتغيرت السنتهم افتاذن لي ان اضع للعرب كلاما يعرفون او يقيمون
به كلامهم قال لا قال فجاء رجل الى زياد فقال اصلح الله الامير توفي ابانا
وترك بنونا فقال زياد توفي ابانا وترك بنونا ادعوا الي ابا الاسود
فقال ضع للناس الذي نهيتك ان تضع لهم ويقال ان السبب في ذلك
انه مر بابي الاسود سعد وكان رجلا فارسيا من اهل بزنجان وكان
قدم البصرة مع جماعة من اهله فدنوا من قدامة بن مظعون الجمحي وادعوا
انهم اسلموا على يديه وانهم بذلك من مواليه فمر سعد هذا بابي الاسود وهو
يقود فرسه فقال مالك يا سعد لا تركب قال ان فرسي ضالعا
فضحك به بعض من حضر فقال ابو الاسود هؤلاء الموالي قد رغبوا

190

رغبوا في الاسلام ودخلوا فيه فصاروا لنا اخوة فلو علمناهم الكلام فوضع
باب الفاعل والمفعول به لم يزد عليه وكان ابو الاسود من افصح الناس
قال قتادة بن دعامة السدوسي قال ابو الاسود الدؤلي
اني لاجد للحن غمزا كغمز اللحم ويقال ان ابنته قالت له يوما
يا ابت ما احسنُ السماءِ فقال اي بنية نجومها قالت لم ارد
اي شيء منها احسن انما تعجبت من حسنها قال اذا قولي ما احسنَ
السماءَ فحينئذ وضع كتابا ويقال ان ابنته قالت له يا ابت ما اشد الحر
في يوم شديد الحر فقال لها اذا كانت الصقعاء من فوقك والرمضاء
من تحتك فقالت انما اردت ان الحر شديد فقال قولي ما اشدَّ الحرَّ
ويروى ان ابا الاسود لقي ابن صديق له فقال له ما فعل ابوك قال اخذته
الحمى ففضخته فضخا وطبخته طبخا وفتخته فتخا ورضخته رضخا فتركته
فرخا قال ابو الاسود فما فعلت امراته التي كانت تشارّه وتزارّه و
تهارّه وتضارّه قال طلقها وتزوج غيرها فحظيت عنده وبظيت فقال
ابو الاسود وما معنى بظيت قال حرف من اللغة لم تدر من اي بيض
خرج ولا في اي عش درج قال له يا ابن اخي لا خير لك فيما لم ادر انتهى كلام

السيرافي قيل ان بعضهم سمع قاريا يقرأ ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
فقال والله انه لقبيح في الجاهلية فكيف به في الاسلام وسمع اعرابي مؤذنا
يؤذن اشهد ان محمدا رسول الله بنصب اللام فقال ويحك ماذا وقيل ان اعرابيا
دخل على عبد العزيز بن مروان يشكو اصهارا له فقال ان ختني فعل كذا وكذا
فقال من ختنك بفتح النون فقال الختان الذي يختن الناس وما سأل
امير المؤمنين عن ذلك فقال لوزيره ما يقول هذا الاعرابي فقال يا امير المؤمنين
انك نصبت النون ولو رفعتها لعرف فقال اراني اتكلم بشيء لا تعرفه العرب
والله لا اباشر الناس حتى اتعلم العربية فلزم البيت ومعه من يعلم
العربية فخرج وصلى بالناس الجمعة وهو من افصح الناس وكان يعطي على العربية
ويحرم على تركها ومن ذلك انه ورد عليه وفد من قريش فدخل عليه قوم منهم
فقال لهم ممن انتم فقال احدهم نحن من بني فلان فامر له بمائتي دينار ودخل
عليه قوم من بني عبد الدار فقال لهم ممن انتم فقال احدهم نحن من بنو عبد الدار
فقال تجدها في جايزتك اخرجوه ولا تعطوه شيئا وكتب ابو موسى
الاشعري رضي الله عنه الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ابو موسى فكتب
اليه عمر رضي الله عنه ان اضرب كاتبك ثلثين سوطا واعزله وعن مقاتل

مقاتل رحمه الله انه قال كلام اهل السماء بالعربية وعن الشعبي رضي الله عنه انه
قال حلي الرجال العربية وحلي النساء الشحم وقال بعض العلماء من محاسن
الآداب اصلاح المرء لسانه وتقويم منطقه وتمام ذلك وفوائد تعلم العربية
فانها اللسان الذي نزل به القرآن وتحلى به خصائص الرجال وتزينت
به المجالس وشرف به من عرفه حتى كبرت اقدارهم واتسعت ارزاقهم
ونبلت اخطارهم وصاروا علما لمن بعدهم وفي الاثر ان الله لا يقبل الدعاء
الملحون قلت ينبغي ان يحمل هذا الاثر على ما اذا غير عامدا اعراب آية من
القرآن كما اذا دعا بقوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
فقرأها برفع حسنة او جرها ونحو ذلك او دعا بدعاء مروي عن النبي عم فغير
اعرابه عامدا او يحمل الاثر على ان اللحن مأخوذ من قول الشاعر شعر
وحديث الذه هو مما ينعت الناعتون يوزن وزنا * منطق
صائب وتلحن احيانا * وخير الكلام ما كان لحنا * فيكون المراد به تحسين
السجع وتكلفها وقت الدعاء فقد نص الغزالي وغيره من العلماء على
ان ذلك مكروه في الدعاء لانه يذهب الخشوع قالوا فان كان يحفظ دعاء
مسجعا فلا بأس قال الجوهري رحمه الله واحد الالحان واللحون ومنه

الحديث اقرؤا القرآن بلحون العرب   وقد لحن في قراءته اذا طرب
بها وغرّد   واللحن الملس اذا كان احسنهم قراءةً او غناءً قال الجوهري
رحمه الله تعالى واللحن واحد الالحان واللحون ومنه الحديث بالتحريك
الفطنة وقد لحن وفي الحديث ولعل احدكم الحن بحجته اي افطن لها و
قال يعداني والبيتين المتقدمتين يريد انها تتكلم وهي تريد غيره وتعرض
في حديثها فتزيله عن جهته من فطنتها وذكائها كما قال تعالى ولتعرفنهم في
لحن القول اي في فحواه ومعناه قال وكان اللحن في العربية راجع الى هذا
لانه من العدول عن الصواب انتهى وقيل ان المنصور لحن في مجلس
كان فيه اعرابي فضجر الاعرابي ثم لحن ثانية المنصور فلحن لحنةً اكبر من
الاولى فقال الاعرابي اف لهذا ما هذا تكلم ثالثة فلحن فقال الاعرابي
اشهد انك وليت هذا الامر بقضاء وقدر وقال ابو مسهر سالت
سعيد بن عبد العزيز اجوز ان اسمع الحديث ملحونا فقال اللحن بغير
معناه ولم نر احدا من اهل العلم لا يقوم للسان وانشد
اما ترى في والتواب مقاربه   ليست بحجة ولا من خز كتان
فان في المجد هماتي وفي لغتي   علوية ولساني غير لحان

لحان وقال ابن شبرمة رحمه الله اذا اردت ان يصغر عندك من
كان عظيما وتعظم في عين من كنت عنده صغيرا فتعلم النحو فانه يجريك
في المنطق ويبسطك عند السلطان وانشد
كفى بالمرء عيبا ان تراه له   طلل وليس له لسان
وما حسن الرجال لهم بزين   اذا لم يسعد الحسن البيان
وقال بعضهم لا غنى لمن تطلع ادب الدرس عن اصلاح ادب النفس
وانشد يا من روى ادبا ولم يعمل به   ويكف عن قول الخنا بادب
حتى يكون بما تعلم عاملا   من صالح فيكون غير معيب
ولقل ما تغني اصابة قائل   افعاله افعال غير مصيب
وانشد بعضهم   تسمو الى ذي النحو ابصار الورى
لا بل صح   ونقص عن ذي اللحن تزدري   وبقصر الاقلام يبلغ اهلها
ما لبس يبلغ بالجياد الضمر   والعالم المدعو حبرا انما
سماه باسم الحبر حمل المحبر   فاعمل لعلمك توت نفسك حظها
لا ترض بالتضييع حظ المختبر   شتان مخلي علم من لم يستفد
عملا به وصلوة من لم يتطهر وقال ابو الاسود الدؤلي رحمه الله وخلت

على امير المؤمنين كرم الله وجهه فوجدته مطرقا مسلة متفكرا فقلت ما لك
يا امير المؤمنين فقال اني سمعت ببلدكم هذا لحنا وقد عزمت على ان اضع اصولا
في العربية فقلت يا امير المؤمنين ان فعلت هذا حفظت على العرب لغتها فمضيت
واتيته بعد ايام واذا في يده صحيفة فدفعها الي فاذا فيها بسم الله الرحمن الرحيم
الكلام ثلاثة اشياء اسم وفعل وحرف فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل
حركة المسمى والحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل واعلم يا ابا الاسود
ان الاشياء ثلاثة مضمر ومظهر وما ليس بمضمر ولا مظهر ثم قال يا ابا الاسود انح
هذا النحو لنحو فمضيت وتتبعت الكلام واتيته بعد ذلك وقد جمعت الحروف
التي تنصب الاسم وترفع الخبر فقلت ان وان وكان وليت ولعل ولم اذكر
لكن فقال يا ابا الاسود الا زدتها لكن فقلت يا امير المؤمنين لم احسبها منها
فقال زدها فيها فزدتها قوله العصر المراد به هنا الدهر وفيه لغات عصر بزنة
فلس وعُصر بضم العين وسكون الصاد بزنة عُسر وعُصُر بضم العين والصاد
بزنة عُسُر وقوله لا زلت تذكر لفظه الخبر ومعناه الدعاء وجاز ذلك
لعدم اللبس كقولهم غفر الله لزيد ورحم الله فلانا ومتى خيف اللبس لم يجز
شيء من ذلك وذكر ابن الاثير في بديعه انك لو قلت لا يغفر الله لزيد
ير

لزيد ويرحمه جزمت يغفر بلا التي للدعاء وجزمت يرحم عطفا عليه ولا يجوز رفع
يرحم هنا لان الاول دعاء عليه فيصير يرحم اذا رفع دعاء له وهو مناقض
وللدعاء حروف اللام ولا ولن عند قوم مثال اللام قوله سبحانه ونادوا
يا مالك ليقض علينا ربك وقول الشاعر لتقم انت يا ابن خير قريش
فلتقضي حوائج المسلمينا ومثال لا قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
وقول الشاعر لا زال منهلا بجرعائك القطر وقال ابن السراج رحمه الله في
قوله تعالى ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم انه دعاء عليهم بالاضلال ونفي الايمان باللام
وبلا ومثال لن عند مثبتها قوله تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين قال ابو بكر
بن السراج رحمه الله والدعاء بلن غير معروف وزال تقع في الكلام على
ما ذكره ابن ابي الفتح عثمان بن جني رحمهما الله على ثلثة اوجه الاول انه
يقال زال يزيل وهو فعل متعد بمعنى ماز يميز يقول زال زيد متاعه يزيله
الثاني انه يقال زال زيد يزول بمعنى انتقل وتحرك ومنه قوله تعالى وان كان
مكرهم لتزول منه الجبال الثالث انه يقال زال يزال بمعنى برح يبرح
فتكون من اخوات كان ولا تقع اذا اريد اعمالها اعمال كان الا بعد نفي او

كالنهي خ

اوشبهه كالنهي في قول الشاعر صاح شمر ولا تزل ذاكر الموت
فنسيانه ضلال مبين هـ ومن هذا الاستعمال قوله لا زلت تذكر والذكر
والذكرى كما قال الجوهري نقيض النسيان وكذلك والذكره والذكرى
قال الجوهري وقولهم اجعله منك على ذكر وذكر بمعنى والذكر الصيت والثناء
وقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر اي ذي الشرف قال وذكرت الشيء بعد
النسيان وذكرته بلساني وبقلبي وتذكرته واذكرته غيري وذكرته بمعنى
انتهى وقد اختلف العلماء رحمهم في الشكر والحمد هل الشكر اعم من الحمد او الحمد اعم
من الشكر او بينهما عموم من وجه على ثلاثة اقوال فذهب الجوهري وطائفة الى
ان الحمد اعم من الشكر قال الجوهري الشكر الثناء على المحسن بما اولاكه من المعروف
يقال شكرته وشكرت له باللام افصح وقوله تعالى لا نريد منكم جزاء ولا شكورًا
يحتمل ان يكون مصدرا مثل قعد قعودا ويحتمل ان يكون جمعا مثل برد وبرود
وكفر وكفور والشكران خلاف الكفران وتشكرت له مثل شكرت و
الشكور من الدواب ما يكفيه العلف القليل انتهى فاذا كل شكر حمد وليس
كل حمد شكرا فلاجل عموم الحمد وشموله وكثرة موارده كان اولى بصدور الخطب
وفواتح السور من الشكر اذ اللفظ الاعم اتم فائدة وقيل ان الحمد نوع

نوع والشكر جنس فكل حمد شكر وليس كل شكر حمدا وقيل ان الحمد اعم من الشكر
من وجه والشكر اعم من الحمد من وجه قال الشيخ برهان الدين الغزاري رحمه
هذا هو الذي مال اليه والدي رحمه الله واشار اليه في اول شرحه الاقليد
فقال بعد حكاية قول من قال الحمد اعم من الشكر وقول من قال الشكر
اعم من الحمد انه يجمع بينهما فيقال الحمد اعم من الشكر من حيث ما يقعان
عليه والشكر اعم من الحمد من حيث ما يقعان به انتهى وقال بعضهم تصور
النعمة واظهارها وقيل هو الاظهار للنعمة وقيل هو عرفان الاحسان وقيل
هو عرفان الاحسان بالقلب ونشره باللسان وقوله سؤالات
هو جمع سؤال وجاز جمعه بالالف والتاء مع انه مصدر في الاصل لانه ذهب
به الى الصفة كانه جمع مسؤول من قولنا مسؤول به او عنه اي شيء
مسؤول به او عنه وسوقه لهم جوابات فانه جمع جواب وكانه جمع مجاب
اي شيء مجاب به او عنه وصفة ما لا يعقل يجوز جمعها بالالف والتاء
نحو راسيات جمع راس اي ثابت من قولهم رسا يرسو اي ثبت
وكذا شامخات جمع شامخ في قولهم جبل شامخ يقال شمخ اي ارتفع وقوله
غوامض هو جمع غامض قال الجوهري والغامض من الكلام خلاف الواضح

وقد غمض غموضةً وغمضتُه انا تغميضا انتهى وقوله صعبة اى عسره الجواب
يقال صعب الامر واستصعب عليه الامر ويقال اصعبت الامر اى وجدته
صعبًا واستصعب مطاوع له مثل اجلسته فجلس وقوله دقيقة معنى اى
خفية معنى وقد دق الشيء يدق دقة اى صار دقيقا وادقه غيره ودققه
اى ايضا اى صيره دقيقا وقوله سوالات غوامض صعبة دقيقة ولم اقل
صعبات دقيقات معنى لان كلا اللفظين جائز الاستعمال قال الله تعالى
حكاية عن موسى عم ولى فيها مآرب اخرى وقوله فاحسن وبين موضحا لى حلها
تصح لكل واحد من احسن وبين وموضحا سواء جعل موضحا اسم فاعل او اسم
مفعول ان تعمل في حلها والاقرب الى المتنازع فيه اولى بالاعمال في الظاهر
عند البصريين لقربه ولعدم الفصل بينه وبين معموله والاول عند الكوفيين
لتقدمه ولا خلاف في جواز اعمال واحد في ما حكي والحجة لكل واحد من المذهبين
وعليه يطول به هذا المختصر وقلت اولا لا زلت تذكر بفعل جميل وثانيا ما زلت
فيها للغوايب تظهر فاثبت بلا في الفعل الاول لان المقصود به الدعاء وحرف
لا يكون للدعاء كما تقدم وما لا يكون للدعاء في ما اعلم واثبت بما في الفعل الثا
لان المقصود الاخبار لا الدعاء اى لم تبرح تظهر الغوايب والغوايب

بب جمع غريبة ويجب تخفيف الهمزة في الجمع او تسهيلها بين بين فتجعل بين
الهمزة وبين الياء ولا تجوز الغوايب بالياء خالصة وكل ما كان ثالثه معدوده
مدة مزيدة تقلب مدته بهمزة في جمعه على زنة فعائل كصحيفة وصحائف و
رسالة ورسائل وعجوز وعجائز ويجوز تسهيل الهمزة بين بين في الجميع ولا يجوز
الياء خالصة بخلاف معيشة اذا قيل معايش فانه تنقيته بايه في الجمع اذا كانت
في معيشة عبارة عن هي ليست زائدة فرقا بين الزائد والاصلي وسمع
معائش بالهمزة وهو شاذ على خلاف القياس فاما مدائن جمع مدينة
فيحتمل زيادة يائه ويحتمل اصالتها فيجوز في يائه الوجهان قال الجوهري رحمه
مدن بالمكان اقام به ومنه سمي المدينة وهي فعيلة وتجمع على مدائن بالهمزة
وتجمع ايضا على مدن ومدن بالتخفيف والتثقيل وفيه قول اخر انه
مفعلة من دنت اى ملكت وفلان مدين المدائن كما تقول مصر الامصار
وسالت ابا علي الفسوي عن همزة مدائن فقال فيه قولان من جعله فعيلة
من قولك مدن بالمكان اى اقام همزه ومن جعله مفعلة من قولك دين اى
ملك لم يهمزه كما لا يهمز معايش واذا نسبت الى مدينة الرسول عم قلت
مدنى والى مدينة منصور مدينى والى مداين كسرى مداينى للفرق

بين النسب لئلا يختلط انتهى **قال** بعضهم لو كانت الميم في مدينة زائدة
لم يجز جمعها على مدن **واعلم** ان ما تميز من خرائب ومدائن ونحوهما فلا يجوز همز
نقطه همزته وكذا حكم قائل وبائع ونحوهما وهذا اغلط **الجوهري** رحمه حيث
قال في الرسالة الرقطاء ونائل نوبه فاض فاتى بالياء خالصة في نائل ولو لم
يات بالياء في نائل لما دخل في الرسالة لان الهمزة لا تنقط وصح نائل ان
يهمز ولا ينقط **وحكى** ان الاستاد ابا علي الفارسي رحمه الله دخل على
واحد من المتسمين بالعلم فاذا بين يديه جزء فيه مكتوب قابل منقوطا بنقطتين
من تحت **فقال** له ابو علي هذا خط من فقال خطي فالتفت الى صاحبه كالمغضب
وقال قد اضعنا خطوتنا في زيارة هذا وخرج من ساعته قلت و
ينبغي ان يكون حكم على والى ولدى وكل ما كان التلفظ به بالالف وكتبه
بصورة الياء ان لا ينقط ويجوز جمع غريبة على غريبات لان فيها تاء
التانيث وقد صرح الائمة رحمهم الله بان كل اسم مؤنث فيه تاء التانيث
يجوز جمعه بالالف والتاء واستثنى بعضهم ثلاث كلمات فيهن تاء التانيث
ولم يسمع فيهن الجمع بالالف والتاء وهن امة وشفة وشاة وممن
استثناهن **السيرافي** رحمه الله ونقل عن ابي الحسن بن كيسان رحمه

• رحمه الله جواز شفهات **فوائد قال** الجوهري رحمه الله اللغز في كلامه اذا عمي مراده
والاسم اللغز والجمع الالغاز مثل رطب وارطاب واصل اللغز جحر
اليربوع الى القاصعاء والنافقاء يحفر مستقيما الى اسفل ثم يعدل عن
يمينه وشماله عروضا يعترضها يخفي مكانه بتلك الالغاز انتهى **الفائدة** الاولى
الثانية في اللغز لغات قد نظمها جمال الدين محمد بن مالك رحمه الله في بيت
واحد هو اللغز لغز ولغيزى لذا لغز الغوزة قل ايضا واللغزاء
الفائدة الثالثة **قال** ابن الصائغ في شرح الدريدية **وفائدة** اللغز
قوة الفكر باستحضار ما في الخارج من صور المعاني في الذهن وعرضها على
قوة التمييز وجها فوجها حتى يصادف ما هو له موضوع والقالب الذي
هو عليه مطبوع فيأتي للواقف عليه بعد ذهابه الى كل مذهب الوصول الى
الحل بعد عقده ومعرفة ماهية جوهره بعد الذهول عن كيفيته نفعه فتزداد
ح القوة الفكرية لما يرد عليها من انواعه ادراكا وتعود لمجاذبتها السوارد
معناه تجايل واشراكا انتهى **الفائدة** الرابعة قسم ابن الصائغ اللغز
الى جلي وخفي فاما الجلي فنحو **قولي** في ابا بكر ان رمت ان تعرف ما اسم الذي
يتمنى في حبه مذ نجز فانه معكوس نصف اسمه وتا على عشاقه لم يذر و

وقلب باقية لقد مُنّيَ لما ومانى بالجفاء والتهم واما الخفي فنحو قوله وعلوان

وهو ان شئت موفاسم من بن يحبره فقد صار جسمي بالغرام كخصره
فثلاثه الاخماس منه عكسها وبع المتيم في هواه بذكره
وثلاثه الاخماس من معكوسه ناوٍ وبلالك بحبه في اسره

وانشد الحريري رحمه الله تعالى

ذكرت اباعمرو وفات مكانه فواعجبا هل يملك الناس ذو الذكر
وورث علما بعد فراسته ففارق دنياه ومات على صبر

اراد الشاعر بذكرت اباعمرو قطعت ذكره وبرأسه قطعت
رأسه قال ابن السكيت رحمه الله ويقول اذا رميت الصيد اخيره
فاصبت ظلفه قد ظلفته فهو مظلوف واذا اصبت القلب قلت قلبته
فهو مقلوب فاذا اصبت وتينه قلت وتنته فهو موتون وقد كلّيته
فهو مكلي اذا اصبت كليته قال حميد الارقط من علق المكلي
والموتون فاذا اصبت فؤاده قلت فأدته فهو مفؤد واذا اصبت
طحاله قلت طحلته فهو مطحول واذا اصبت كبده قلت كبدته فهو
مكبود واذا اصبت رؤيته قلت رايته فهو مرئي واذا اصبت

اصبت رائته قلت راسته فهو مرؤس واذا اصبت نساه قلت
نسيته فهو منسي واذا اشتكى الرجل نساه قيل نسي ينسى
نسًا واذا اوقع الظبي في الحبالة قلت امَيدي ام مرجول اي او
قعت يده في الحبالة ام رجله وقد انخذته اذا اصبت مأخذه
وقد قبيته اذا ضربت ندقوته وقد جبهته اذا اصكلت جبهته وقد
انفيته اذا ضربت انفه وقد عضدته اذا ضربت عضده وقد بطنته
اذا ضربت بطنه قال الراجز موقرا اذا بطن له فوق قصيراه و
دون الحلة وقد ستهته اذا ضربت استه قال ابن السكيت و
تقول قد عصوته بالعصا اذا ضربته بها وقد نسطت الرجل و
الدابة بالسوط قال الشاعر

فصوبته كانه صوب غيبة على الامعز الضاحي اذا سيط احضر

مدونة

وقد هوته بالهراوة وقد سفته بالسيف انتهى وقال بعضهم
انه يقال في من ضربت ركبته مركوب وفي من قطعت سرّته مسرور
وفي من قطع ذكره مذكور ومن ابيات الاحاجي ماما
نسوهم ان هم اقبلوا وان ادبروا فهم من نسبت اي نطعنهم

نطعنهم اذا اقبلوا في الثغرة واذا ادبروا في السبة وهي الاست
انتهى **قريب** من البيتين اللذين انشدهما **الحريري** ما انشده وهو ايضا
من قول **الراجز** قالت له وهو بعيش ضنك لا تكثري لومي وخلي عنك
ومعناه ان هذا الرجل المخاطب كان يبذر في ماله فاذا اعذلته زوجته على
اسرافه قال لها لا تكثري لومي وخلي عنك فلما نفد ماله وساءت
حاله **قالت** له اما كنت تذكر قولك عند نصحي لك لا تكثري لومي وخلي
عنك **ويقرب** من هذا ما انشد **القاضي** تاج الدين ابن الدريهم الموصلي
ايضا قالت لترب معها منكرة لوقعتي هذا الذي اراه من قالت
فتى يشكو الهوى متيما قالت لمن قالت لمن قالت لمن
ويوضح هذا ان هذه المرأة المحبوبة قالت لترب معها **قال** الجوهري
وقولهم هذه ترب هذه اي لدتها وجمعها اتراب **وقال** ابن قتيبة
في قوله تعالى عربا اترابا اي شبابا واحدا وسنا واحدا منكرة لوقعة هذا
المحب هذا الذي اراه من هو قالت تربها فتى يشكو الهوى متيما
قالت هذه المحبوبة بمن اي بمن هو متيم قالت تربها بمن قالت بمن
اي متيم بالتي قالت بمن اي قالت هذا اللفظ هو بمن اي هو متيم بك

بك وفتى مرفوع تقديرا وهو خبر لمبتدا محذوف اي متيم ونصب متيما
على الحال وصاحب الحال المضمر المستكن في يشكو والعامل في الحال هو
يشكو **قال** الجوهري تيمه الحب اي عبده وذلله فهو متيم ويقال ايضا
تامته فلانة **قال** لقيط بن زرارة تامت فؤادك لو يحزنك ما صنعت
احدى نساء بني ذهل بن شيبانا **وقال** الجوهري ايضا الفتى الشاب
والفتاة الشابة وقد فتي بالكسر يفتى فتى فهو فتي السن بين الفتاء
وقد ولد له في فتاء سنه اولاد **قال** الربيع بن ضبع الفزاري اذا
عاش الفتى مائتين عاما فقد ذهب اللذاذة والفتاء **واما** قول ان عم
ني ما انشد **الجوهري** لو يحزنك بسكون الزاي فانه سكن تخفيفا كما
ثبت في قراءة ابي عمرو وما يشعركم وينصركم ويامركم بالتسكين في
الجميع للتخفيف ولا يعبا بقول من انكر السكون المخطئ وعن ابي
عمرو قال انما اختلس ابو عمرو الحركة فظن الراوي انه سكن وقد
ثبت التسكين وهو اولى مما قاله جماعة **منهم** الشجري انه يجوز الجزم
بلو في الشعر وفي ما يروى من حسن عقلات العرب **ان** امراة من الجن
تصدت لمحاجاة العرب وكانت تقف على كل حجة وتحاجي كل من

تلقاه فلا تثبت لمحاجاتها احدا الا ان تعرض لمحاجاتها احد فتيان العرب
فقال لها حاجتك فقالت قل فقال لها كاد فقالت كاد العروس يكون ملكا
فقال لها فقالت كاد المنتعل يكون راكبا فقال لها كاد فقالت كاد النعام
يكون طيرا ثم امسك فقالت له حاجتك فقال قولا قالت عجبت فقال
عجبت للسبخ كيف لا يجف ثراها ولا ينبت مرعاها ثم قالت عجبت قال
للحصى كيف لا تكبر صغاره ولا تهرم كباره قالت عجبت قال عجبت
لطعنة بين فخذيك كيف لا يدرك قعرها ولا يمل حفرها قال فخجلت من
جوابه وتولت عنه ولم تعد الى ما كانت عليه قال الحريري ما حكى ثعلب
قال انشدني ابن الاعرابي في اماليه هذا البيت تفرقت غنمي يوما فقلت
لها يا رب سلط عليها الذئب والضبعا فسألته ادعا لها ام عليها
فقال ان اراد ان تسلطا عليها في وقت واحد فقد دعا لها وذلك
لان الذئب يمنع الضبع والضبع يمنع الذئب فتنجو هي وان اراد ان
يسلط عليها الذئب في وقت والضبع في وقت فقد دعا عليها ومثل
هذا ما روي ان بعض العرب دفع الى خياط اعور اسمه زيد خرقة
ليخيطها له الخياط فقال له الخياط والله لاخيطن لك منه شيئا

عجبت ص

شيئا لا تدري اقباء هو ام رداء فقال له الاعرابي والله لاقولن فيك
شعرا لا تدري امديح هو ام هجاء ثم انشد فيه شعر
خاط لي زيد قباء ليت عينيه سواء فسل الناس جميعا امديح ام
هجاء فسأل الناس فلم يدروا امدحه ام هجاه وذلك لانه يحتمل
ان يكون تمنى ان يكون عينه العوراء صحيحة ويحتمل انه تمنى ان يكون
الصحيحة مختلة واعلم ان في نصب ان واخواتها المبتداء والخبر
جميعا ثلاثة مذاهب احدها المنع مطلقا وهو الصحيح والثاني الجواز مطلقا
والثالث الجواز في ليت فقط وهو يحكى عن الكسائي رحمه الله واحتج
المجوزون لهذا بقول الشاعر ليت عينيه سواء وبقول بعضهم يا ليت
ايام الصبا رواجعا وبقوله كأن اذنيه اذا تشوفا قادمة او قلما محرفا
وقد اول الاولون بان سواء ورواجع منصوبان بتكون مضمرة واما الثالث
فقال فيه ابن هشام رحمه الله انه قيل ان الخبر فيه محذوف اي يحكيان
وقيل الرواية يحكي اذنيه وقيل الرواية قادمة او قلما محرفا بالفاء
من غير تنوين على ان الاسماء مثناة وحذفت النون للضرورة و
قيل اخطاء قائله وهو ابو نخيلة وقد انشده بحضرة الرشيد ولحنه

ابو عمرو والاصمعي ويزاوهم فان ابا عمرو توفي قبل الرشيد ومما نبه
هذا ما حكي ان طائفةً من اهل السنة وطايفة من الرفضة تناجروا في ان عليا
افضل ام ابا بكر وايهما اقرب من النبي صلى الله عليه وسلم ثم اتفقوا على ان يحكموا اول
من يلقونه فلقوا رجلا من اهل السنة فقالوا له ابو بكر افضل ام علي فقال
الرجل في نفسه ان قلت ابو بكر افضل اذتني الرفضة وان قلت علي افضل
فهو خلاف الواقع وربما يوذيني اهل السنة فقال لهم من كانت بنته تحته فهو
افضل فقالت اهل السنة قد حكم لنا فان بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنه
كانت تحت النبي صلى الله عليه وسلم فابو بكر افضل وقالت الرفضة حكم لنا
لان بنت النبي عم كانت تحت علي رضي الله عنه فعلي افضل ورضي الجميع بقوله
وحكي عن الامام عبد الرحمن بن ابي ليلى رضي الله عنه انه كان له جارية يطؤها
سرا من اهله فوطئها ليلةً واراد ان يغتسل فكره ان يعلم اهله فقال ان مريم ابنة
عمران عليها السلام كانت في مثل هذه الليلة فلم يبق احد في منزله الا اغتسل
هو معهم وكانت مريم عليها السلام تغتسل كل ليلة وكان ابراهيم النخعي
رضي الله عنه قد خط في داره مسجدا فاذا جاءه من لا يريد دخوله عليه قال للجارية
قولي هو في المسجد واحضر سفيان الثوري رضي الله عنه في مجلس المهدي

تغتسل صح
واغتسل صح

المهدي فحلف له انه يعود اليه ثم نهض وترك نعله كالناسي له ثم رجع من ساعته
فاخذه وخرج فلم يره بعد ذلك فقال المهدي اترى سفيان خلف كاذبا فذكره بعض
اصحابه النعل فعرف انه صادق وانه عارضه وقيل بعض الزهاد على جبار
وعنده مغن يتغنى فجعل الزاهد يقول للمغني كلما غنى وسكت احسنت
ليدفع عنه شر الجبار فلما خرج قيل له في ذلك فقال انما كنت اقول احسنت
اذا سكت وقيل ان سلمان الفارسي رضي الله عنه قال اصبحت صائما
وكان مفطرا واراد انه اصبح صائما في ما سلف يوما قبل ذلك اليوم وقيل
نظرت امراة الى زوجها مع جارية لها فخاصمته فقال لها لم افعل فقالت
له اقرأ اذا ثلاث آيات من القرآن ان كنت صادقا فقال شهدت
بان وعد الله حق • وان النار مثوى الكافرينا • وان العرش فوق الماء طاف
وفوق العرش رب العالمينا • وتحمله ملائكة غلاظ • ملائكة الاله مسومينا
فلما سمعته زوجته ظننته من القرآن واقبلت تمسح عينيها وهي تقول امنت
بالله وكذبت عيني ونشرع الآن في حل الالغاز المذكورة في التصنيف
بعون الله على الترتيب باختصار حسن قلت وبالله التوفيق ⁂
في اسم ثلاثي الاصول معوض بهمزة عن اصل منه اذ ليس يذكر

قيل ان هذا الشعر لعبد الله بن رواحه

فمي قول بعض الناس فذلك فاؤه   وعند فريق ذاك عينا يقدر
وفي ارجح الاقوال فذلك لامه   لاظهاره ذاك الاصل حين يكسر
وقد جاء في بعض اللغات متمما   ولا حذف فيه لكن الحذف اشهر

اقول هذا اللغز في لفظ اسم وقد اختلف العلماء رحمهم الله في اصله فقال
البصريون اصله سمو على زنة حنو وقنو فحذفت واوه وعوض بالهمزة في اوله
فقيل اسم واستدل للبصريين باشياء منها ان العرب جمعته على اسماء
واصله اسماو فوقعت الواو طرفا بعد الف زائدة فقلبت همزة كما في كساء
لانه ماخوذ من الكسوة وكذا الحكم في الياء كقولك رداء ولامه ياء كقولهم فلان
حسن الردية وانما ابدل حرف العلة همزة لان الهمزة حرف جلد تقوى
على الحركة ومنها انهم صغروه فقالوا في تصغيره سمي والياء الاخيرة منقلبة
عن واو واصله سميو فاجتمعت الياء والواو متصلتين وسبقت احديهما
بالسكون وهما غير عارضتين في بناء التصغير فوجب قلب الواو ياء وادغام
في الياء كما يقال في تصغير صنو صني وفي تصغير دلو دلية والعامة يقول
صنيو وهو اصل مرفوض ودليو فقد ذهب الى تذكير دلو وهي لغة ضعيفة
ويصححون الواو وهو اصل مرفوض وكذلك يقولون في تصغير فروه فريوه

فريوه والقياس فرية وفي تصغير ضحوة ضحيوه والقياس ضحية
وقالوا عصية في عصا فيجعلون المحذوف في اسم لاما واصل سميت سموت
لكن لما وقعت الواو رابعة تحولت الواو ياء لان الياء اخف من الواو
وذهب الكوفيون الى ان اصل اسم وسم على زنة وعد بفتح الاول و
تسكين الثاني قالوا لان الاسم علامة على المسمى معرف له وهذا كما ذكره ابو
البقاء صحيح من جهة المعنى فاسد من جهة الاشتقاق ومما يدل على فساده
انه لو كان الاصل وسما لقيل في جمعه مكسرا اوسام كما يقال في وعد اوعاد و
لصغر على وسيم كما يقال في تصغير وعد وعيد لان التكسير والتصغير يردان
الاشياء الى اصولها في الغالب ولقيل وسمت اسمي محمدا ولم تقل الا سميت
فالمختار ما ذهب البصريون وذهب بعض النحاة الى ان اسما محذوف
العين من السيمي وهي العلامة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود
وهذا ضعيف جدا لان حذف العين في غير الافعال لم يوجد الا في الفاظ
نشين وحذف الفاء وحذف اللام كثير فلا يحمل على الاقل مع امكان الحمل على الاكثر يسيره
ومما حذفت عينه عند اكثر النحاة مذ واصلها عندهم منذ فحذفت نونها وهي العين
او يقال حذفت عينها وهي النون واستدلوا لذلك بضم دال مذ عند التقاء

التقاء الساكنين في نحو قولك ما رايته مذ اليوم وبابها اذا صغرت قيل
منيذ برد النون وهي العين وذلك ان تقول برد العين وهي النون وذهب
بعض النحاة الى ان مذ ليست مأخوذة من منذ بل كل منهما كلمة مستقلة ومثل
ودمرٌ وشُبطٌ وسبطرٌ وانما حركت ذالها بالضم اتباعا لضمة الميم كما قرأ
بعضهم قم الليل بضم الميم اتباعا لضمة القاف على ان اللحياني رحمه الله قد حكى
مذ اليوم ومذ الليلة بكسر الذال ولا يجوز تصغير مذ عند هؤلاء بعينه اما قبل التسمية
فواضح لانه لا يجوز تصغير الحروف ولا الاسماء التي لا تتمكن الا بسماع من العرب
ولم نسمع تصغير مذ واما تصغيرها بعد التسمية فممنوع ايضا وانما يقال في تصغيرها
اذا جعلت اسما ونُقلت مذي بزيادة ياء بعد ياء التصغير لان ما حذفت
لامه اكثر مما حذفت عينه فنحمله على الاكثر ولا نقول ان لام مذ محذوفة ولكن
حملناه على ما لامه محذوفة كابي في تصغير اب سواء كانت لامه واوا او ياءً
لان حذف اللام اكثر واختار هذا القول ابو الحسن علي بن مروان البصري
وهو الذي اختاره واعتقد بطلان خلافه ومما حذفت عينه سَهٌ ولغة في استٍ
والدليل على ذلك انهم يقولون في تكسيرها أستاهٌ وفي تصغيرها ستيهة و
التكسير والتصغير يردان الاشياء الى اصولها في الغالب ويقولون ايضا

ايضا ستيهة اذا ضربته استه ومما حذفت عينه عند ابي اسحق رحمه الله
ثُبَةٌ وهو وسط الحوض ويقال له ايضا مثابٌ قال الجوهري رحمه الله وثاب
الناس اجتمعوا وجاؤوا وكذلك الماء اذا اجتمع في الحوض ومثاب الحوض وسطه
الذي يثوب اليه الماء اذا استفرغ الثبة ايضا والهاء عوض من الواو الذاهبة مع
عين الفعل كما عوضوا في قولهم اقام اقامة واصله اقواما انتهى قال ابن جني رحمه
الله وذهب ابو اسحق في ثبة الحوض وهي وسطه الى انها من ثاب الماء يثوب
اليها وان الكلمة محذوفة العين قال يعني ابا اسحق تقول في تصغيرها ثويبة
وهذا غير لازم لانه يجوز ان يكون من ثبّيت اي جمعت وذلك ان الماء
انما يجمعه من الحوض في وسطه انتهى وعند الاكثرين ان ثُبَةٌ مما حذفت لامه
وهي واو حملا على الاكثر نحو اب واخ وغد وهن وحم واما ثبة التي هي بمعنى الجماعة
وجمعها ثبات كما في قوله تعالى فانفروا ثبات فانها محذوفة اللام قطعا ولا اعلم
في ذلك خلافا وهي ياء قال الجوهري رحمه الله والثبة الجماعة واصلها ثُبَيٌ
والجمع ثبات وثبوت وثبون واثابي قال الراجز كانه يوم الرهان المحتضر
ضاوٍ غدا ينفض صئبان المطر دون اثابي من الخيل زُمَر انتهى ومما حذفت عينه
عند بعضهم كُرَةٌ فانها مأخوذة عندهم من كار العمامة على راسه يكورها اذا ادارها و

والصحيح ان المحذوف لامها وهي واو لقولهم كروت بالكرة اذا لعبت بها قال
الجوهري رحمه الله والكرة التي يضرب بالصولجان واصلها كرو والهاء عوض
ويجمع على كرين وكرين ايضا بالكسر وكرات انتهى ومما حذفت عينه عند بعضهم
اظنه الاخفش فم فان الميم عنده بدل من الهاء والى هذا القول ذهب الجوهري
رحمه الله قال الجوهري واذا افردوا يعني فما لم يحتمل الواو والتنوين فحذفوها وعوضوا
من الهاء ميما لم يحتمل الواو والتنوين قالوا هذا فم وفمان وفموان ولو كان الميم
عوضا من الواو لما اجتمعا انتهى وجعل الميم في فم بدلا من الواو اولى لان
الواو والميم من حروف الشفة واما فموان في قوله هما نفثا في في من فمويهما
فقد قال انه مخصوص بالضرورة وقد صرح بعضهم بانه جمع فيه بين ذكر العوض و
المعوض عنه ايضا فحمل فم على الاكثر وهو حذف اللام اولى من حمله على الاقل وهو حذف
العين **وقوله** وقد جاء في بعض اللغات متمما البيت معناه ان هذا الاسم
في لغة لا يحذف منه شيء وانه يجيء تاما اي بلا حذف وهو اشارة الى قولهم سما
على زنة هدى فان الفه منقلبة عن الواو التي هي لامه فلا حذف فيه حينئذ وفي الاسم
لغات **حكى الزجاج** عن الاخفش رحمهما الله منها اربعا اسم بكسر الهمزة وبضمها
وسم بضم السين وكسرها مع حذف الهمزة **وروى** ابو زيد الانصاري قول الراجز

الراجز وعامنا اعجبنا مقدمه • يدعى ابا السمح وقرضاب سمه بضم السين من
سمه وكسرها وذكر ابو البقاء وغيره فيه لغة خامسة وهي سما المتقدم ذكرها
واستدل بعض اهل اللغة بقوله • الله سماك سما مباركا • آثرك الله به ايثاركا •
قال بعض المحققين ليس في هذا دليل لجواز ان يكون الشاعر ممن لغته سم بضم السين
وهو منصوب **قلت** قد استدل الزجاج والجوهري رحمهما الله لسم بضم
السين بهذا الرجز **فتنبهت** ان ما قاله هذا المعترض حسن وسقط الاستدلال ل
بهذا الرجز لهذه اللغة وهي سما على زنة هدى لكن ثم دليل على ثبوت هذه اللغة
غير هذا الرجز وهو ما **حكاه صاحب** الافصاح من قولهم ما سماك **وذكر بعض**
المتاخرين ولم ار ذلك منقولا في الاسم لغتين اخريين وهما اسم بفتح الهمزة
في الابتداء وسما على زنة رضا وقد كنت نظمت لغات الاسم الست •
الاول في بيت واحد من البسيط وهو •

بتثليث سم واسم مع حذف همزه فضم اوله او كسر سينا او كالضحى اجعلا

وقد فتح الله لي نظم اللغز المشار اليه في القصيدة في ابيات مفردة

يا فاضلا ما مثله في كشف ما يخفى — وما من الغوامض غمضا
ما اسم ترى اصوله ثلاثة — حذف واحد منها بهمزة عوضا

فعند قوم فاؤه قد حذفت   وقيل لا بل عينه قد رفضا
وفي الاصح لامه ذاك   وفي بعض اللغات كالما قد عرضا

وقوله في التصغير عن اصل بقواء ينقل حركة همزة اصل لم نون عن لانه لا يستقيم
وزن البيت الا به وهذا جايز اختيارا خلافا لمن خصه بالاضطرار وقد قرئ به في
القرآن كقراءة ورش قد افلح المؤمنون **قلت**

وما اسم ثلاثي مثلث فاؤه   له النصب حتم ليس عنه بمغير
اذا ما خلا من حرف جر وجره   بلفظة من لا غير يتصور

اقول هذا اللغز في عند فانه اسم ثلاثي اعني ان اصوله ثلاثة ويجوز في فائه وهو
العين ويقال له عينه وهي الفاء الكسر والفتح والضم وممن حكى فيها التثليث
الجوهري رحمه الله والكسر افصح ويكون منصوبة دايما على الظرفية وذلك نحو قولك
جلست عند زيد وهي لازمة للنصب على الظرفية الا اذا دخل عليها حرف
جر ولا يدخل عليها من حروف الجر الا من ولا تجر الا بها فقول العامة جئت الى
عندك خطاء سواء كسرت داله او فتحت او ضممت والصواب جئت اليك
وقد سألني بعض الناس فقال ان العلماء رحمهم الله قالوا ان عند لا تجر الا بمن
فما يريدون بذلك انها لا تكون مجرورة الا بمن وانه يجوز دخل حرف الجر غير

من على عند ولكن لا تكون مجرورة بالكسر فيقال جئت الى عندك كما يقول العامة
وهذا منهم فاحش والصواب ما قررت لك من انه لا يدخل عليها من حروف
الجر الا من فلا تكون مجرورة الا بها واعلم ان عند تكون اسما للحضور الحسي
نحو قوله تعالى فلما راه مستقرا عنده وللحضور المعنوي نحو قوله تعالى قال الذي
عنده علم من الكتاب وللقرب الحسي كقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وللقرب المعنوي كقوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
قال بعض المتأخرين قولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب
اسم لمكان الحضور فانها ظرف لا مصدر وتأتي ايضا للزمان نحو الصبر عند الصدمة
الاولى وجئتك عند طلوع الشمس انتهى **تنبيه** زعم بعضهم ان عند امرادفة
للدى وحكى هذا القول عن **ابي العلاء** بن سليمان المعري **قال** بعض المحققين
والصحيح ان بين عند ولدى فرقا لطيفا وسوا انك تقول عندي مال وان كان
غايبا ولا تقول لدي مال الا اذا كان بحضرتك والى هذا ذهب الحريري وابو
هلال العسكري وابن الشجري فانه جعل الحريري قول بعض الناس
المحدثين كل عند لك عندي لا يساوي نصف عند لحنا ونظيره قول بعض
الشعراء يقولون هذا عندنا غير جايز ومن انتم حتى يكون لكم عند وقال

وقال بعض المحققين ان لام ليس كما زعم الحريري بل كلمة ذكرت مرادا بها لفظها
فامتنع ان تتصرف تصرف الاسماء وتعرب وان تحكي اي تبقى على اصلها وقد
كنت نظمت في عدة الغاز ابياتا مؤذية وهي النصب

ابا اديب العصر ما كلمة يلزمها على حال لكن بحرف واحد من حروف الجر
قد جرت اذا ما يقال وفاؤها تثليث يا سيدي فامنن على العبد برد السؤال

قلت وما اسم مضاف فيه وجهان فابنه وان شئت فليعرب فانت مخير
وان لم يضف يكن بل هو معرب لدى كل من يدري ومن يتبصر

اقول هذا اللغز في حين ووقت وزمان وكل اسم وافق في معناه وهو
الدال على زمن ماض مبهم غير محدود فان كل من الاسماء اذا لم تضف فانها
تعرب كقولك سرت حينا وزمانا ووقتا ويجوز في هذه الاسماء ان يضاف
الى الجمل الماضية المعنى سواء كانت الجملة اسمية نحو جلست يوم زيد جالس
ام فعلية نحو جلست يوم جلس زيد قال ابن مالك وكذا اليوم لان اليوم عند
العرب لا يختص بالنهار الا بقرينة مثل ان يقال لا اتيك في يوم ولا ليلة
فان قلت لا اتيك يوما ولم تقرنه بقرينة مثل ان يقال لا تقرنه بليلة كان بمعنى
وقت وحين قال الله تعالى الى ربك يومئذ المساق وهذا لا يختص بليل

بليل ولا نهار لان المراد به وقت الاحتضار والنزع واذا اضيف المحمول على اذ
الى جملة جاز اعرابه وبناؤه على الفتح الا ان بناءه راجح اذا وليه فعل ماض

كقول الشاعر

على حين الهى الناس جل امورهم فندلا زريق المال ندل الثعالب

فان كان اسم الزمان محدودا كشهر لم يجز ان يضاف الى جملة عند البصريين لمنافاته معناه
اذ فان تثني المضاف الى الجملة اعرب قال ابن كيسان من قال اعجبني يوم زرتني
فتح قال في التنبيه اعجبني يوما زرتني اسمى ورجح ابن عصفور في المضاف
اذا وليه فعل ماض الاعراب بعكس ما قاله ابن مالك قال ابن هشام فان
كان المضاف اليه فعلا معربا او جملة اسمية فقال البصريون يجب الاعراب و
الصحيح جواز البناء ومنه قراءة نافع هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم
بفتح يوم وقراءة غير ابي عمرو وابن كثير يوم لا تملك نفس بالفتح قال
الشاعر اذا قلت هذا حين اسلو يهيجني نسيم الصبا من حيث يطلع الفجر
وقال آخر الم تعلمي يا عمرك الله انني كريم على حين الكرام قليل
واني لا اخزى اذا قيل مملق سخي واخزى ان يقال بخيل
روي بالفتح وحكى ابن الاخضر مثل حضرة ابن الابرش عن وجه النصب

فى قول النابغة وهو اتانى ابيت اللعن انك لمتنى وتلك التى تستك

منها المسامع مقاله ان قد قلت سوف اناله وذلك من تلقاء مثلك

رابع فعال ولا تصحب الاردى فتردى مع الردى فقيل له الجواب فعال

ابن الابرش قد اجاب بريد انه لما اضيف الى المبنى اكتسب منه البناء فهو

مفتوح لا منصوب ومحله الرفع بدلا من انك لمتنى وقد روى بالرفع وهذا

الجواب عندى غير جيد لعدم ابهام المضاف ولو صح لصح البناء فى نحو غلامك

وفرسه ونحو هذا مما لا قايل به وقد مضى ان ابن مالك منع البناء فى مثل مع ابهامها

لكونها تثنى وتجمع فما ظنك بهذا وانما هو منصوب على اسقاط الباء او باضمار

اعنى او على المصدرية وفى البيت اشكال لو سال السائل عنه لكان اولى

وهو اضافة مقاله الى ان قد قلت فانه فى التقدير مقاله قولك ولا يضاف الشى

الى نفسه وجوابه ان الاصل مقالة فحذف التنوين للضرورة لا للاضافة وان وصلها

بدل من مقالة انك لمتنى او خبر لمحذوف وقد يكون الشاعر انما قال مقالة ان

ان باثبات التنوين مع نقل حركة الهمزة فانشد الناس بتحقيقها فاضطروا

الى حذف التنوين ويروى ملامة وهو مصدر للمثنى المذكورة او لاخرى محذوفة

انتهى ويقرب من هذا ما انشد ابن هشام رحمه الله لبعض الفضلاء عليك

عليك بارباب الصدور فمن غدا مضافا لارباب الصدور تصدرا واياك ان

ترضى صحابة ناقص فتنحط قدرا من علاك وتحقرا فرفع ابو من ثم خفض مزمل يبين

قولى مغريا ومحذرا وتغيير هذا ان الاب قبل الاضافة كان جايز الوقوع فى

صدر الكلام غير واجبه فيقال ابو زيد جاء وقام ابو زيد فلما اضيف الى من الاستفهامية

وهى لازمة للصدر حتى او حكما كقولك من قام وبمن مررت كونهم الاب

التصدير واما قوله ثم خفض مزمل فهو اشارة الى قول امرء القيس

كان ابانا فى عرانين وبله كبير اناس فى بجاد مزمل وكان حق مزمل

الرفع لانه صفة لكبير وانما خفضه لمجاورته المخفوض والخفض بالمجاورة شاذ

لا يقاس عليه ومنهم من انكره وسمع عن العرب هذا جحر ضب خرب بخفض خرب

وكان حقه الرفع صفة للجحر واما قوله كان ابانا فان ابانا جبل وقوله عرانين

هو جمع عرنين قال الجوهرى رحمه الله عرنين كل شى اوله وعرنين العوم

سادتهم وعرنين الانف تحت مجتمع الحاجبين وهو اول حيث يكون

فيه الشمم يقال هم شم العرانين ويروى فى افانين ودقه قال الجوهرى

والافانين الاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه فيكون المراد هنا فى اجناس

ودقه والودق المطر ولذلك الوبل واما بجاد فهو كساء مخطط واما مزمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المستعان باسمه في كل امر ذي شان العليم الذي علم الانسان لخلق
القوى وانزل القران والصلوة على النبي الامي محمد الهاشمي رسول
آخر الزمان وعلى اله وصحبه الذين صدقوا به في كل آية اتاهم من آيات
الرحمن وبعد فان الشبهات التي اوردها الاستاذ الكامل العالم العالم
غياث الحق والملة والدين متعنا الله بطول بقائه امين حث الطالبين
على الشغل والتحصيل وارشادهم الى سواء السبيل لما تداولت بين الموالي
وتناولتها الاداني والاعالي ورايت الشيخ والشاب سائحين في الرد والجواب
املیت ما لاح في اثناء مطالعتي مع توزع بالي وتشتت حالي وقلة بضاعتي
اظهارا لنتيجة الروية لا اضمارا في قلبي دعوى المزية فان المعترف
بالخطاء والقصور ومقر بالعجز والنقصان والفتور والمرجو من الناظر
فيه ان ينظر بعين الانصاف متجنبا عن الاستحقار والاعتساف وعين
الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا والله الملهم للسداد

قال المولى الفاضل

والهادي الى سبيل الرشاد قال الاستاذ المحقق في تحرير المسئلة اعلم
ان العلماء قدروا المحذوف في بسم الله مؤخرا ليفيد مع الاختصاص
الاهتمام واورد عليه اقرا باسم ربك واجيب بان الاهم فيها القراءة
لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم هذا جواب الكشاف
وفي المفتاح الوجه عندي ان تحمل اقرا على معنى افعل القراءة واوجدها
وان يكون باسم ربك مفعول اقرا الذي بعده ثم قال شارحا لما في المفتاح
يعني يكون باسم ربك استينافا وجوابا عن استفهام مقدر ناش من قوله
اقرا الاول كانه قال عم بم اقرا يا رب وانا عبد امي فقيل له باسم ربك
اقرا لا باستعانة غيره من المعلم والعلم اقول في يكون قراءة النبي عم مختصة
باستعانة اسمه سبحانه مقصورة عليها فقط على ما يقتضيه التقديم في جواب
الاستفهام فيلزم ان لا يسعى عم في القراءة بالغير اصلا وقد ورد في كتب
الاحاديث ان جبرائيل عم كان اذا جاء بالوحي يقرا على النبي عم فيسمعه
ثم يقرا النبي عم عليه فيسمعه فهذا يدل على انه عم كان يسعى في القراءة

بجبرائيل عم ويتعلم منه ويؤيده قوله تع علمه شديد القوى والمراد جبرائيل عم
باتفاق المفسرين بل نقول يلزم على هذا التقدير ان لا يسمى احد من الامه
ايضا في القراة بغير اسمه عز اسمه اذ الظاهر ان يكون كلام الشارع محمولا على
بيان الشرع على وجه يعم النبي عم وامته على ما تقرر في الاصول من ان الخطاب
بالرسول يعم الامة على مذهب ابي حنيفة وقال القاضي في تفسير قوله تع
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض الخطاب للنبي عم والمراد هو
امته وفي المطول ان المعنى في قوله تع وما ربك بغافل عما تعملون انت يا محمد
وجمع من سواك من المكلفين وغيرهم وايضا توجيه الكلام بالجواب عن
الاستفهام ناب عن المقام اذ الغرض منا من الاهتمام قصد المخالفة
لعبدة الاصنام لا منع الاستعانة بالاسباب العادية من الملك المعلم او غيره
وذلك ان المشركين كانوا يبتدئون باسماء آلهتهم ويقولون باسم اللات باسم
العزى فوجب ان يقصد الموحد معنى اختصاص اسمه عز وجل بالابتداء وذلك
بتقديمه كما في اياك نعبد صرح به في الكشاف وعللوا وجه القصر بهذا وهذا الاهتمام

بيان المبهم

لا ينافي على تقدير الاستيناف وايضا يفوت الاهتمام في الامر بالقراة ههنا
اوقع لكونها اول سورة نزلت على ما في الكشاف هذا واعلم ان البخاري
رحمه الله اورد في اول كتابه حديثا في ابتداء الوحي رواية عن عايشة رضي الله
عنها وذكر فيه ان جبرائيل عم لما قال للنبي عم اقرا قال ما انا بقاري فغط
حتى بلغ منه الجهد ثم ارسل وهكذا ثلث مرة ثم قال اقرا باسم ربك
الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الحديث والظ
انه عم انما قال كذا اظهارا لعجزه كما قال في مقام الحمد لا احصي ثناء لذلك ثم
ان من ادعى العجز في شيء لا يناسب له السؤال عن اسبابه ولو سلم ان قوله
ما انا بقاري كناية عن طلب التعليم فالاليق بحاله ح ان يسال اولا عما
امر بقراته كما اذا قلت افعل الشخص هو جاهل بالفعل المامور به يسالك
اولا عما امرت به فيقول ماذا افعل ثم ان بينت له الفعل المامور به وقلت
افعل الشيء الفلاني يسال عن اسبابه ثانيا ان جهلها فيقول باي شيء
افعل وبم افعل وهكذا والحاصل ان المناسب له ح ان يقول كيف اقرا وبا

اي لتفصيل الاسن غير فصل بين قوله اقرا وقوله باسم ربك فلا يفوت الاستيناف اصلا

انتهى غير قارئ فافهم بقي ههنا شيء وهو انه لا يلزم من اعتبار قصد الاهتمام والاختصاص
بالنسبة الى الموحد في قوله بسم الله اعتباره في اقرأ باسم ربك لان هذا ورد على
طريق الامر من جناب رب العزة تعالى وعلى تقدس فالاهتمام فيه ليس
بحتم حتى لا يجوز تركه الا يرى الى قوله تعالى واذكر ربك واذكر اسم
ربك واعبد ربك وفصل لربك حيث لم يقدم متعلقات
الافعال مع انها مواضع الاهتمام ايضا ولا كذلك التسمية لانها ماخوذة
في جانب العبد ولذا قدم في اياك نعبد بخلاف واعبد ربك
قال فلا تكون الباء في باسم ربك زائدة كما قال سعد الدين في حاشية الكشاف
اقول عبارته في الحاشية المذكورة هكذا وهذا ربما يشعر ان يتعلق باسم
ربك بالقراءة تعلق المفعولية على زيادة الباء بلفظ يشعر المدخول عليه
لفظ ربما المفيد للتقليل والضعف فظهر انه لم يدع بزيادته جزما ذكره
على وجه الاحتمال الضعيف وحكاية عن السكاكي وعبارته في شرح المفتاح
كذا ثم في كلامه دلالة على ان تعلق اقرأ باسم ربك تعلق المفعولية على زيادة البا

للتاكيد والثبات ولا يفهم منه ايضا الجزم منه لزيادة على ما يفصح
عنه لفظ قال كما لا يخفى وقد عرفت مما سبق ان الاستثناء
لا يناسب المقام فيجوز كون الباء زائدة بمعنى اقرأ اسم ربك
كما في اخذت بالخطام وان يكون للاستعانة على ما اختاره
الشريف والمعنى اقرأ مستعينا باسم ربك وللمصاحبة كما
جوزه العلامة ايضا متبركا باسم ربك ولا محذور في شيء
من ذلك قال ولا يرد عليه الاعتراض بان المخاطب هو النبي عم
كما هو الظاهر ولا يتصور منه تجويز القراءة بغير اسمه تع حتى يقصد
بالتقديم احد وجوه القصر لان قوله لا يتصور ح ممنوع اقول قد مر مرارا
ان قوله باسم ربك لا يصلح ان يكون جوابا عن استفهام مقدر فح اذا
كان متعلقا باقرأ الثاني وافاد الاختصاص يكون توجيهه كذا باسم
ربك اقرأ لا بغير اسمه بمعنى لا باسم غيره فان قولنا اقرأ بغير اسمه يصدق
في صورتين احديهما بغير اسمه بمعنى بلا اسمه فيكون بمعنى متروك التسمية

وليس المراد بهذا والثانية بغير اسمه بمعنى باسم غيره فانه اذا بدئ
باسم غيره تع يصدق ايضا انه بدئ بغير اسمه وهذا هو المراد والدليل
على ما قلنا انهم صرحوا في الكشاف وغيره في بيان القصر في التسمية ان
المشركين يبتدئون باسم اللات والعزى فيجب على الموحد ان يقدم
اسم الله على ما يتعلق به ردا ومخالفة لهم وقصدا الى الاهتمام في هذا
ثم ان الذين يقدر المحذوف في التسمية هو الموحد فيجب عليه ان يهتم
في ذلك ويقول بسم الله اقراء وبسم الله افعل الى غير ذلك دفعا لما
عسى ان يتخالج في وهم المخاطب من التشريك فسوق الكلام
على القراة امر مسلم والمقصود بيان ما يبتدا به فيها من الاسامى
بخلاف اقرا باسم ربك لان المط هنا اصل القراة فانها غير معلومة
الوجوب لانها اول سورة نزلت لا لتخصيصها فان المخاطب وهو النبي عم
ليس ممن يتوهم منه تجويز الشركة فكان الفعل اى الامر بالقراة
اهم فقدم لذلك مع ان في التقديم رعاية الاصل الذى هو تقدم العامل

وا

واما التسمية فحذفت بالاصل بناء على ان التخصيص مطلوب فيها والحاصل
ان القراة يجب تقديرها باسم الله ردا على المخالف واما طلب القراة
المصدرة به ففيه تفصيل فان كانت القراة مقصودة اصالة وقيدها
تبعا كما في اقرا باسم ربك لم يجز تقديم الاسم وان انعكس الامر وجب
التقديم كذا في حاشية الكشاف للشريف قال نعم لا يتصور
منه تجويز القراة باسم غيره تع لانه اشراك بخلاف تجويز القراة
بغير اسمه فانه يجوز المباح في بعض الصور كالاستعانة بالقلم
والمعلم ويؤيد هذا الوجه قوله تع وربك الاكرم الذى علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم اقول قد اتضح مما سبق ان مراده بقوله
بغير اسمه هو باسم غيره بقرينة ان المقصود هو الرد على المشركين
في ابتدائهم باسم اللات والعزى فلا يفيد قوله علم بالقلم
اى الخط بالقلم وقد قرئ به البعيد كذا ذكره القاضي في تفسيره
فظهر ان القلم ليس من الاسباب المستعان بها في القراة في اول المرتبة

قال العلامة في الكشاف في تفسير البسملة والله اصله الاله
ونظيره الناس اصله الاناس فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف
التعريف وقال التفتازاني في حاشية الكشاف بعد ما حقق
ان التعويض في الله خاصة قبل المراد ونظيره في حذف الهمزة
دون التعويض بدليل انه اخر ذكر التعويض عن هذا التمثيل
قلنا ذكر حذف الهمزة وقال الاستاذ حذف الهمزة في اثناء التمثيل
معلوم ظاهر كالشمس فلم يؤخر عن التمثيل الا انه ذكرنا ثانيا بطريق
التصريح توطئة لذكر التعويض فالحق ما قيل ولا يرد ما اورده
بقوله قلنا اقول لا يخفى على من تتبع كتب الفن انهم لا يكتفون
في بيان اعلال الكلمة بالفهم الضمني بل يصرحون جهة التخفيف تقريرا
في الاذهان وزيادة توضيح في البيان وذلك لكون التخفيف خروجا
عن الاصل فلا يصير توطئة مع ان الدليل تاخير الذكر اللفظي تبعا او اصالة
ولك ان تقول قوله فلم يؤخر عن التمثيل ان اراد انه لم يؤخر ذكر حذف الهمزة

بمعنى سبق ذكر حذف الهمزة فمم وان اراد انه لم يؤخر العلم بحذفها فلم لكن
مبنى الاعتراض ذكر حذف الهمزة لا العلم بحذفها وفرق بين قولنا ذكر
حذف الهمزة وقولنا علم حذف الهمزة فمن الجائز ان يسبق العلم بالحذف
بوجه من وجوه العلم كالتمثيل مثلا ولا يسبق ذكر الحذف كما ان الامر
كذلك فيما نحن بصدده على ان العلم بحذف الهمزة وظهور حذفها
متحقق قبل التمثيل ايضا بمجرد قوله والله اصله الاله فتامل
واعلم ان المتبادر من قول العلامة فحذفت الهمزة وعوض منها حرف
التعريف ان يؤتى بحرف التعريف بعد حذف الهمزة والمفهوم
من قوله والله اعلم خلا اصل الاله خلاف ذلك ففي العبارة نوع
مسامحة فالاولى ان يقال في التعريف والله اصل الاله فحذفت الهمزة
وعوض عنها الالف واللام كما اختاره القاضي في تفسيره واحسن منه
عبارة الشيخ الرضي في شرح الكافية حيث قال وجعلت الالف
واللام كالعوض ولعل المراد من قول العلامة وعوض جعل كالعوض فيندفع المنا

عن ظاهر العبارة فتأمل **قال العلامة في الكشاف** والاله من اسماء الا
جناس كالرجل والفرس **وقال الاستاذ** في شرح هذا المقام اي اله اسم
جنس كلفظ رجل وفرس وهو المحكوم عليه بقوله اسم يقع على كل معبود
وبقوله ثم غلب ويؤيد ما قلنا من ان الكلام في لفظ الاله لا في المجموع
المعرف وقوله فيما في بيان اسميته لا تقول شيء اله وتقول واحد
فيقول السيد الشريف ثم غلب اى هكذا معرفا خلاف المتبادر
من العبارة **اقول** قوله فالاله من اسماء الاجناس يعني باللام
وبغيره بقرينة تمثيله بالرجل والفرس كما ان رجلا او فرسا والرجل
والفرس اسماء الاجناس قوله ثم غلب اراد به لفظ الاله معرفا
باللام بقرينة تمثيله ايضا بالنجم والصعق واشار بلفظ غلب
الى انه من الاعلام الغالبة ينصرف الى الذات المعينة عند الاطلاق
كسائر الاعلام الغالبة واما قوله فيما بعد قوله لا تقول شيء اله وتقول
الواحد المقصود منه بيان اسمية لفظ الله بنفي الوصفية عن اصله في الدليل

الاول بنفي الوصفية عنه حال اطلاقه عليه تع سواء كان اسما في اصله او صفة
في الدليل الثاني فلا يؤيد كون الكلام في لفظ اله منكرا **قال** فالاله قبل حذف
الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعينة وان الاله يتبادر منه الفرد المعين وما
اورده من قول الفاضل اليمني مؤيدا لما قاله فدعوى بلا دليل بين ان ينكره
الخصم ويمنعه مستندا الى ان الاله منكرا لا شك في كونه اسم جنس غلب عليه الاسم
على المفهوم الكلي وهو المعبود بحق يدل عليه قولنا لا اله الا الله وكل اسم
جنس لا مانع فيه من دخول لام التعريف الجنسي عليه واستعماله فيما معناه
وتبادر الفرد المعين منه بناء على انحصاره في ذلك الفرد لا يدل على علميته
بدليل المتبادر من المنكر ايضا ذلك المعين **اقول** قد استدل الشريف
على كون الاله معرفا باللام قبل حذف الهمزة وبعده علما للذات المعينة
بالتمثيل حيث شبهه بالنجم وحاصله انه كما ان الثريا يتبادر من النجم
كذلك يتبادر الذات المعينة من الاله معرفا باللام ايضا فجعل النجم من الاعلام الغالبة
دون الاله تحكم واما تبادر الفرد المعين من لفظ المنكر ايضا من غير ملاحظة الانحصار في ذلك فرد معين فمم **قال**

فی شرح قول المص ثم معنی قول المص اسم یقع علی کل ذات معبود بمفهوم المعبود فقوله
بحق وباطل بیان لاطلاقه فلما قال ثم غلب علی المعبود بحق بتعریف المعبود و بتنکیر
الحق علم ان المقصود منه المعبود المفهوم السابق ذکره و هو المعنی بالمفهوم
الکلی لکنه المقید باحد القیدین المذکورین بعینه و هو قوله بحق بالتنکیر
اقول العمدة فی تعیین ذات المعبود و هی تعریفه ولا مدخل لتعریف الحق و تنکیره
فی ذلک علی ما صرح به الشریف الا یری انک اذا قلت الذی له علیک حق او علیک
الحق لا یتفاوت المعنی علی ان المقصود من قوله علی کل معبود هو الذات المعبودة
المفهوم فاللام فی المعبود بحق یکون اشارة الی بعض تلک الذات المعبودة و اما الحق
فقد ارید به مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فی المفهوم فلا حاجة الی تعریفه فلذا ذکر
ثانیا منکرا ایضا کقوله و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و انما عرفه ثالثا مع جواز
تنکیره ایضا تنافی العبارة و کان الثالث اولی لتقدم ذکره مرتین و لو عرف الاول
و قال علی کل معبود بالحق او الباطل لم یتعین تعیین المعبود و هذا هو المفهوم من حاشیة
الکشاف الشریفة فظهر من هذا ان لا مدخل لتعریف الحق و الباطل و تنکیرهما فی تعیین

المقصود و عدمه فلا حاجة الی تدقیق من غیر فایدة قال ثم لما قال و اما الله
بحذف الهمزة فتختص بالمعبود بالحق بتعریف الحق ایضا و غیر الاسلوب الاول
بتمامه علم ان المقصود لیس المفهوم الکلی المذکور فالاله اسم لمفهوم کلی هو
معبود بحق و الله علم لذات معین هو المعبود بالحق و هذا معنی قول سعد الدین
و اشار الی کون علمیته الاحد العلمیة و علمیة الاله لا الی احدهما بقول المعبود
بالحق و المعبود بحق بتعریف الحق و تنکیره ای بمعونة المقام و الاسلوب
لا بمجرد تعریف و تنکیره حتی یرد علیه ما اورده الشریف بقوله و الاشتهار ده
بتعریف الحق و تنکیره فلا یجدیه نفعا اقول قد عرفت آنفا مما نقل
من کلام الشریف ان لا فرق بین تعریف الحق و الباطل و تنکیرهما فلا فایدة
فی جعل المقام و تغییر الاسلوب متضمنا الی ذکر التدقیق فالحق ان لا جدوی
فی ذلک اصلا قال القاضی فی تفسیر قوله تعالی و ما تأتیهم من آیة من آیات
ربهم الا کانوا عنها معرضین من الاولی مزیدة للاستغراق و الثانیة للتبعیض
و قال التفتازانی فی حاشیة الکشاف لان الایة الواحدة و ان استغرقت فی حکم النفی

فهي بعض من جميع الايات وحملها على التبيين كما زعم ابن الحاجب انما يستقيم لو كانت النكرة
في النفي بمعنى جميع الافراد وما قال انها لو كانت تبعيضية لما كانت الاولى استغراقية
ثم لصح قولنا ما يأتيهم بعض من الايات اي بعض كان وقال الاستاذ ان زعم ابن
الحاجب وجوب حملها على التبيين ونفي جواز حملها على التبعيض كما يدل عليه قوله لو كانت
الاولى استغراقية الخ يرد عليه ما اورده الشارح من المنع المسند الى السند وان
زعم استقامة حملها على التبيين كحملها على التبعيض واراد الشارح نفي الاستقامة
كما يشعر به ظاهر قوله انما يستقيم الخ فيكون معنى قوله لو كانت تبعيضية لما كانت
الاولى استغراقية اي لما كان المعنى المقصود من الاستغراق حاصلا فيكون دليلا
للاولوية حملها على التبيين لا دليلا على وجوب حملها عليه بان يقال لما كان قوله
بآياتهم من آية مع افراد الاية دالا على معنى الاستغراق صار مغنيا عن ان يقال وما
تأتيهم من الايات بمعنى جميع الآيات وهذا المعنى هو المقصود اللائق ارادته من
الاستغراق فلو اريد هذا المعنى لا بد ان يحمل على التبيين وان كان حملها على التبعيض
ايضا ممكنا بناء على ان الاية الواحدة وان استغرقت في حكم فهي بعض من جميع الآيات

ولعل قولنا بآياتهم الايات بكان اي بعض من الايات فالحق ان زعم ابن الحاجب مع تبعية الشارح قدرتها في تنبيه وتحقيق قد رتبهما في الدابة في تعريض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم فيكون كيف

الا امم مع افراد الدابة والطائر قلت لما كان قوله ما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق
ومغنيا عن ان يقال ولا من دواب ولا طيور حمل قوله الا امم على المعنى قوله الا امم امثالكم
اي مكتوبة ارزاقها واجالها واعمارها كما كتبت ارزاقكم واجالكم واعماركم اقول الظاهر من
قوله كما زعم ابن الحاجب ان يتخذ مذهبا ويعتقد انها للتبيين قطعا والتعبير بالزعم من
سعد الدين للاشارة الى ضعف قوله كما هو عادة القوم وايضا قوله وحملها يتبادر منه جزم
ابن الحاجب بكونها للتبيين لا التجويز منه ان يكون الا حد المعنيين والمفهوم من الشرق
ايضا ان يكون بين القولين تمام المخالفة مع ان قوله لما كانت الاولى استغراقية استدلال
صريح على انها للتبيين مع جعل الاولى للاستغراق نظرا ولو انهم صرحوا ان يكون للتبعيض
بوقف بصحة وضع الذي مكانه فمعنى قولنا فاجتنبوا الرجس من الاوثان الذي هو
الاوثان فيكون تقدير قوله وما تأتيهم من آية من آيات ربهم اي كل آية آية التي هي آيات
ربكم ولا يخفى فساده الا ان يراد من لفظ آية الواقعة في سياق النفي مجموع الايات لا كل فرد
فرد وهذا ايضا خلاف الظاهر على ما ذكره الشريف في حواشي المطول تمت

م م
م

قطعا فقد ثبت ثم اقول ان في جميع الا
للتبيين صح صح صح صح

قوله وهذا هو الموافق لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم • القوم بعد حكمهم بان المقدم التي يراد ان
يدل على الماهية بحيث يحصل منه في العقل صورة مطابقة لتمام تلك الماهية قالوا ان القول الدال على جميع
الاجزاء الخارجية حد تام وبنوا على ذلك الحكم بان حد العطا والانطباق يدل على اجزائها الغير المحمولة
وكذا بنوا عليه الحكم بان ما يدل على اجزاء البيت الخارجية حد تام له ولا شك ان القاعدتين المذكورتين
المبني عليهما تلك الاحكام مما يطابق ما ذكره ذلك الفاضل من ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة
لا يتركب من الاجزاء المحمولة فافهم • بقي ههنا بحث وهو ان ما ذكره ذلك الفاضل وان كان مطابقا
لما ذكروه من القاعدتين الا انه يخالف لما ذكره الشيخ وغيره من ان الكم جنس للعدد والكيف جنس لما تحته
من الكيفيات البسيطة والمركبة اذ العدد والكيفيات المركبة كالبلقة مركبة من اجزاء غير محمولة ولو
كان الكم والكيف جنسين لهما لكان له فصل فيلزم تركبهما من اجزاء محمولة ايضا فيكون ما ذكروه
من القواعد مستلزما لما ذكره ذلك الفاضل مخالفا لما ذكروه من جنسية الكم والكيف خطيب زاده

ولما استلزم الدور التسلسل اقتصر عليه اي على التسلسل لكونه في الالزام على كل تقدير وبيان
استلزامه اياه اذا توقف ا على ب وب على ا كان ا مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان
في الكفه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ا غير ا فهناك
شيئان ا ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة وهي ان نفس ا ليس الا ا
فح يتوقف ا على ب وب على نفس ا فيتوقف نفس ا على نفسها اعني على نفس نفس ا ومغايرتها
لما تقرر ثم نقول ان نفس نفس ا ليس الا ا فيلزم ان يتوقف على ب وب على نفس نفس ا وهكذا الى ان يتسلسل الكلام
حتى يترتب نفوس غير متناهية لكل واحد من جانبي الدور وهما ا وب لان قولنا الموقوف عليه
يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام
بكونه رافعا للواقع بل استلزامه التسلسل وايضا ان اسلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه ح يستلزم قولنا نفس ا
مغايرة لا فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس ا ليست الا ا فالاولى ان يقال اكتفى بذكر التسلسل
الذي هو اشكل عن ذكره لانه ترتبه على الدور فيدل عليه حاشية مطالع

لانه كلما ذكر التسلسل ذكر الدور غالبا وبالعكس

كتب الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رحمه الله تعالى الى الشريف ابي الحسين
علي بن ابي الحسين ورسم امره السيد ان اجمع لمطالعته مقالة تشتمل على احكام
الادوية القلبية واتحرّى فيها الاختصار فتلقيته بالطاعة وسالت الله تعالى
التوفيق والعصمة عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال حكيم الورى الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا قدس الله
روحه العزيز ورد علي امر السيد الاجل ان اجمع لمجلسه عمره الله بطول عمره
مقالة تشتمل على احكام الادوية القلبية على سبيل الاختصار فتلقيت اوامره
العالية بالسمع والطاعة وسألت الله التوفيق والعصمة **فصل** ان الله تعالى
خلق التجويف الايسر من تجويفي القلب خزانة للروح ومعدنا لتولده وخلق
الروح مطية للقوى النفسانية يسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق
الاول من القوى النفسانية مختصا بالروح وفايضا اليها ثانيا بتوسطه في الاعضاء
البدنية وخلق الروح من لطيف الاخلاط وبخاريتها كما خلق الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها
فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة البدن الى الاخلاط وكما ان الاخلاط انما
تتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها الممتزج
لقبول الاحوال التي لم تستعد من البسايط كذلك الصفوة من الاخلاط انما تتجوهر
منها الروح لامتزاج بين اربعة اصنافها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها
الروح لقبول القوى النفسانية التي لم تستعد من البسايط بل مبدأ ما الفيض
الالهي المخرج لكل ما بالقوة الى الفعل لتمام الاستعداد لكماله من غير فتور ولا بخل
وكما ان لكل عضو مزاجا خاصا وان كان من اخلاط باعيانها في الجوهر وانما حدث
لكل منها مزاج خاص بسبب نسبة مقادير الاخلاط وهيئة كيفية الاخلاط كذلك ايضا
لكل واحد من الارواح التي فينا الحيوانية والنفسانية والطبيعية وروح عضو
مزاج خاص وان كان من صفوات خلطية باعيانها في الجوهر وانما حدث لكل
منها مزاج خاص بسبب نسب مقادير صفوات الاخلاط وهيئة كيفية الاخلاط
وكما ان الاعضاء المتكونة كثيرة بالعدد والعضو الذي هو اول متكون
واحد بالعدد ومنه يتكون سائر الاعضاء بحسب اختلاف المذاهب

في ذلك العدد كذلك الارواح التي فينا متكثرة بالعدد والروح التي هي اول الارواح
المتكونة على رأي اجل الحكماء واحدة وتتكون في القلب ثم تنبث وتنبض
وتنفذ في سائر الاعضاء الرئيسة فاذا استقر في كل واحد منها استفاد هنالك
مزاجا خاصا اما في الدماغ فيستفيد المزاج الذي يستعد به لقبول قوى التغذية
والتنمية واما في الانثيين فيستفيد بها المزاج الذي يستعد به لقبول قوى التوليد
وان كان مبادي هذه القوى عند هذا الحكيم من القلب كما ان مبادي قوى
السمع والبصر والذوق وغير ذلك عند مخالفيه من الدماغ لكن الروح انما يستعد
عندهم لقبول هذه القوى بالحقيقة وبالكمال عند حصوله في عضو آخر اما
البصر فبمزاج الرطوبة الجليدية اذا خالطت مزاج الروح واما السمع فبمزاج
العصبة المفروشة في سطح الصماخ واما الذوق فبمزاج الرطوبة التي تولدها
اللحم الرخو الذي تحت اصل اللسان وقوم من محصلي المخالفين راموا ان يقولوا
ان القوة تحملها الروح من الدماغ من غير حاجة الى مزاج العضو الذي
يصير اليه بل ذلك العضو نافع في فعل القوة لا في فعل جوهرها لكن البحث
المستقصى افسد عليهم هذا المذهب وصحح ان القوة التامة انها انما تكسبها
الروح عند عضو العمل والآلة على ان مثل هذا قد قال قوم من بعض
اصحاب الحكيم الاجل ايضا في القوى النفسانية انها كلها تفيض في الارواح
من القلب من غير حاجة للروح الى الاعضاء الاخر كالدماغ والكبد في
الاستعداد لقبولها لكن الانصاف لم يسوغ هذا المذهب وابطله
فصل لبث الحيوة ولا شيء من الكمالات والخيرات يتخلى بها
من لدن الحق الاول تع والفيض الاول بل القوابل قد تكون خالية عن
الاستعداد لقبولها فليس كل قابل قابلا لكل شيء ولذلك ليس

ان يقبل الصوف صورة السيف وهو صوف والماء حقيقة الانسانية
وهو ماء والاجسام القابلة قد قبلت صورة الحيوة الا ما يقل عدده وقدره
منها اما العدد فلان الاجسام الغير الحية هي العناصر الاربعة وما يتركب منها
في الطبيعة الا ما واما القدر فلان جملة العناصر الاربعة يكاد ان لا يكون لها عند الكل
قدر محسوس وهي اصغر من كل فلك من افلاك التداوير كثيرا ولا يبعد
ان يكون في الكواكب الثابتة ما هو اعظم منها والقياس يوجب ان يكون
هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دايرة فكيف بالقياس
الى ما فوق فلك زحل ثم السبب عند المحققين الذي لاجله لم تقبل هذه
الاجسام صورة الحيوة هو ما خالفت به ساير الاجسام البسيطة
والمركبة الحية وهو كونها متضادة بالطبع لوضع كل واحد منها
ضد وبسبب ذلك بعدت عن مجانسة الاجسام السماوية جدا وكانت
الاجسام السماوية مستعدة باشرف انحاء انواع الحيوة الجسمانية وهذه
العنصرية بعيدة جدا عن الحيوة فاما المركبات فان الامتزاج يكسر منها كثير
التضاد ويحدث فيها صورة المزاج فالمزاج وسط بين الاضداد والوسط
لا ضد له فيستعد بذلك لقبول الحيوة فكلما امعن المزاج في جنبة التوسط
ازداد الممتزج قبولا لزيادة كمال من معنى الحيوة فاذا اعتدل صار حتى تكافات
الاضداد فيه وثباطلت على السوية استعد الممتزج للاستكمال بالحيوة
النطقية المشاكلة للحيوة السماوية وهذا الاستعداد هو في الروح
الانساني فالروح بالجملة جوهر جسماني يتولد عن امتزاج العناصر صايرا
الى شبه الاجسام السماوية ولذلك تحكم عليه انه جوهر نوراني ولذلك
قبل الروح الباصرة شعاع ونور ولذلك تهش النفس لما ابصرت

النور وتستوحش في الظلمة لان ذلك مناسب لمركبها وهذه مضادة

فصل يشبه ان يكون الحكماء واتباعهم من الاطباء قد اتفقوا
ان الفرح والغم والخوف والغضب من الانفعالات الخاصة بالروح الذي
في القلب ثم ان كل انفعال مما يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما
يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه
وقد فرق الحكماء بين القوة والاستعداد الحقيقي بفرق لطيف وهو
ان القوة تكون على الضدين بالسوية والاستعداد لا يكون على الضدين
بالسوية فان كل انسان يستوي على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد
للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وساير
الانفعالات فاذن يكون الروح بالقوة فرحة ومغتمة بالقوة غير كونها
مستعدة لاحدهما دون الآخر ويشبه ان يكون الاستعداد استكمالا
للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فقد ظهر من هذا انه وان كانت الروح
لها من حيث هي بالقوة ان يفرح ويحزن بالقوة معا فليس لها من
حيث نفس الاستعداد بالاستعداد الا لاحدهما ثم من الظاهر ان القوة
على هذين الامرين يلزمها كما يلزم جوهرها وان الاستعداد المتعين لاحدهما
ليس يلزمهما وانما يعرض لها بسبب علة **فصل** الفرح لذة ما وكل
لذة هي ادراك حصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس
بالحلو والعرف الطيب للحاسة والشعور بالانتقام للقوة الغضبية
والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة او المتوهمة
وكل كمال فهو امر طبيعي وبالعكس وكل شعور بامر طبيعي لقوة ما
فهي تلتذ له وربما اتفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة

المسمى بالروح الحيواني ومنبع انبساطه بالبدن
وان كانت مباديها من القلب ومن الغموم الى الدماغ
التي في الدماغ ان عندها ... حيوان
الاعصاب بعضه للروح الحيواني ...
الى ... او الى ... روح ...

لحالة الغير الطبيعية فيظن ان اللذة خروج عن الحال الغير الطبيعية كما ان النبات على
الحالة الطبيعية لا يجوز ان يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وقد ذكر في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات
فاما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند
الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس لها ما دام العضو
اللامس مضادا مخالفا لها في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر
صارت الكيفية مزاج العضو فلم تحس بها الف كل حس فهو باستحالة ما و
الشيء لا يستحيل عن نفسه ولا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي
اشد من حرارة حمى المحرقة ويتاذى صاحب حمى المحرقة بما هو دون ذلك
وذلك لان حرارة الدق متمكنة في الاعضاء كالمزاج لها وحرارة حمى المحرقة طارية على
الاعضاء ومزاج الاعضاء مخالفها والاطباء يخصون ما يجري مجرى الدق باسم
سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى حمى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف فقد تبين
ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الحالات المحسوسة هو عدم الادراك
وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما
عرض ان يكون حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت
اللذة مع الخروج عنها وظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب
هو حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة واما سبب الاستعداد لها فهو
كون الملتذ على افضل احواله في الكم والكيف حتى لا يكون في جوهره نقصان
او حالة غير طبيعية بما هو فيه اما في الكم فلانه يوجب زيادة القوة في اللذة
على ما بين في الاصول الطبيعية وايضا فانها يبقى بكثرتها البقاء قسط
وافر منها في المبداء وذهاب قسط وافر منه في الانبساط الذي يكون

عند

يكون عند الفرح واللذة فان القليل يتحلل به الطبيعة وتضبطه عند المبدا له قلب
ولا يمكنه من الانبساط واما في الكيف فان يكون مزاجها فاضلا جدا فيكون
قوامها فاضلا والنورانية التي لها وافرة جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء
شديدة جدا فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واضداده اسباب
الاستعداد للغم ولم اعرف هذا في اللذة وهي كالجنس عرفته في الفرح الذي
هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت كثيرة المقدار كثيرة المادة التي يتولد
منها على قريب من الاتصال معتدلة في المزاج في القوام ساطعة النورانية
كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا كانت قليلة المقدار قليلة المادة
كما للناقهين والمنهوكين في الامراض والمشايخ او غير معتدلة المزاج
كما للمرضى او كثيفة غليظة القوام جدا كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط
لكثافتها او رقيقة القوام جدا كما للمنهوكين والنساء فلا تفي بالانبساط
او مظلمة كما للسوداويين كانت شديدة الاستعداد للغم

فصل

المستعد لشيء يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه
يشتعل بادنى نار ولا يشتعل باضعافها الحطب فاذا كانت النفس
ذات روح مستعدة للانفعال من المفرحات فرحت بادنى سبب
ولهذا يكثر الفرح لشارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك
فانه يستحيل ان يحدث بالشيء اثر لا عن مؤثر بل الخمر اذا شربت باعتدال
ولدت روحا كثيرة معتدلة المزاج والقوام شديدة النورانية ساطعتها
فاستعدت الروح للفرح وفرحت بادنى سبب من الاسباب
النافعة المفرحة ويكون تاثرها من الاسباب النافعة في حاضر الوقت
اكثر من تاثرها عن النافعة في المستقبل وكذلك تاثرها من النافعة في اللذة

اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة في الجبل وكذلك تأثرها من الذي يكون
بحسب الظن اكثر من يكون بحسب الفعل والسبب في ذلك ان القوى النفسانية الذي صح
التي في الدماغ المحتاجة روحها الى اعتدال من الرطوبة لتطيع الحركة الفكرية
واستعمال الفعل يكون كثيرة الحركة تخالطها من البخارات المتصعدة المتموجة
فبرطوبتها لا تذعن للتحريك الا ما كان من التحريك القسري الجسماني دون اللطيف
الروحاني وباضطرابها لا تذعن للتشكيل ايضا الروحاني بل للتشكيل الجسماني
القسري فيصعب على المفكرة الحقيقية استعمالها فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها ثم ان القوى
الحيوانية التي في القلب يكون عند الانتعاش شديد الاستعداد للفرح
ولا يتادى اليها المفرحات الفكرية المحضة لما اوضحناه من العذر بل يتادى
اليها المفرحات المتصرفة فيما بين الحس والوهم التابع له المتقوى به او فيما
بين الحس والفكر المعاضد له في استعمال القوى النفسانية المتقوى به
فان الحس اقهر للروح الباطن واقوى على تحريكه من الفعل والعقل اذا استعمل
ذلك الروح الباطن عليه اعتضد بالحس فتمكن منه كما في العلوم الهندسية
وساير العلوم ايضا ولهذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والحملة
والعقلية في نفس الاديب واستولى عليه تاثير المفرحات اللذيذة والطيبة
وخصوصا الوقتية ولان استعداده شديد فيكفيه منها اضعف اسبابه
كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وذلك محال لكن اسباب الفرح والغم
منها قوية ومنها ضعيفة وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف
ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة والغامة
ما كان منها قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخفى فمثل تصرف الحس

في العا

في العالم والدليل على اللذاذة الحاش صدق وهو الامن في الظلمة ومثل مشاهدة
الشكل والدليل على تفرجه عن الوحدة ومثل التمكن من المرك في الوقت والاسترداد
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذلك الغرام والامال وذكر ما سلف ورجاء
ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة والاستغراب واللغز والتعجب
والاعجاب ومصادفة صحة الاصغاء من المحاور والمساعدة والمخالفة والتلبيس
والتاقيس والغلبة في ادنى شيء وغير ذلك من الامور المحصاة في كتاب ريطوريقا
اي كتاب الخطابة وهذه تختلف بحسب الاهواء والعادات والانسان لا يخلو عنها
البتة ولا ايضا عن الاسباب العامة التي تجري في ضعف التاثير مجراها الا ان
الاستعداد اذا اختص باحد الجنبتين لا ينفعل عن اسباب الجنبة الاخرى ان لم
تكن قوية وانفعلت عن اسبابها وان كانت ضعيفة فالسكران يدوم فرحه
لشيء من هذه الاسباب وصاحب المزاج السوداوي المظلم الروح يدوم غمه لما
يقابل هذه الاسباب من اسباب الغم والوحشة مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والآلام التي قد سبقت والاحقاد وما غلظ من المعاملات والمعاشرات
ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا الواجب من مفارقة هذه
الدار الدنيا الذي تصرف عنه قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات
التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر لعارض والقصور عن
المراد وامور اخرى مما لا تحصى فهذه وامثالها من العوارض ترد على النفس
المستعد للغم فيغم والسوداوي لقوة تخيله تتقدم تخيله في الفكر الموحشة بايراده
الاشباه والمحاكيات للسبب الموحش الغام وتكون كانها واقعة فلا تزال
تغمه فلا يزال في غم وخوف وانما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح
الموضوعة له فتخف حركتها والاعراض العقل عن القوى الباطنة من قوى الحس

والوهم لفساد مزاج الروح الذي فيها والاختصاص هو كانها على مقتضى ما يعد له
ذلك على المزاج والكيفية الردية المظلمة **فصل** وليس كل اسباب الاستعداد
للفرح والغم هي الاسباب التي يتصل بجوهر الروح في كيفية وكمية بل قد تعرض
اسباب اخر نفسانية تعد الروح لاحد هذين الامرين ويشبه ان يكون اعدادها
للروح كذلك ايضا بتوسط حدوث شيء من تلك الاسباب التي هي داخلة في كيفية
الروح وكميته اعني بان يعتدل بها مزاج الروح وقوامه ويكثر مقداره ويفضل طبيعته
فتعد للفرح او يعرض شيء من الاسباب المضادة لها فتعد للغم فيكون تلك الاسباب
الخارجية اسبابا اولى وهذه الجوهرية اعني العارضة لجوهر الروح اسبابا ثانية
وقريبة وهذه الاسباب العارضة البعيدة تكاد ان لا ينحصر في عدد او يستوفى
تعديدها لكن كافتها كالمتفق تنحصر في معنى واحد وهو ان كل فعل اذا تكرر فان
القوة على ذلك تشتد فيصير استعداده اخرى حتى يتكرر فان القوة عليه تشتد و
كل قوة تشتد تصير استعدادها والاولى ان يوضح هذا المعنى بالاستقراء فنقول
كما ان الجسم اذا تسخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذلك اذا برد وكذلك
اذا تحلل وكذلك الكيف والقوى الباطنة تصير لها عند تكررات افعالها وانفعالاتها
ملكة قوية والاخلاق بعينها هكذا تكتسب وتكاد ان يكون العلة في هذا هو ان
الانفعال اللازم للشيء اذا احدث له كان مناسبا له كل انفعال هو موضوع لكل فعل
فهو مناسب له والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا تكرر مرارا انتقص
استعداده المقابل له فزاد في استعداده لضده الذي هو مناسبه فاذا كان كذلك
فتواتر الفرح يعد للفرح وتواتر التوحش والغم يعد التوحش والغم وهذا هو بيان
هذا المعنى بالاستقراء والقياس الى المشهورات واما التحقيق البرهاني له فالكلام فيه
محل طويل واما النظر في هذا الذي هو اشبه بالبحث الطبيعي فلان الفرح يلزمه

امران

امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من
الانبساط ويتبع تقوية القوة الطبيعية امور ثلثة هي من اسباب الفرح
وهي اعتدال مزاج الروح وكثرة توليده بدل ما يتحلل منها وحفظها عن استيلاء
التحلل عليها ويتبع تخلخل الروح امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط
للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليها بحركتها بالانبساط الى غير جهة
حركة الغذاء اليها ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تتبع ما ورد اليها
لامور لا حاجة بنا الى ذكرها وتقنع في ذلك انجذاب المياه المتأخرة عند سيلان المتقدمة
وكذلك الدباغ وكذلك الجلوس في الطاس والمياه في الزرقات اخر الماء الاولة
واخر الهواء الاولة فتكرر الفرح لهذا المعنى يعد للفرح والغم اذا تكرر اشتدت
القوة عليه لان الغم يتبعه امران ضعف القوة الطبيعية وتكاثف الروح للبرد الحادث
عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع
ذلك اضداد ما ذكرناه فتبين ان تواتر الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم
يعد الروح للغم فالفرح لا يجعل فيه من الغامات الا القوي ويجعل فيه المفرحات
الضعيفة والممنو بالغموم حالة بالضد **فصل** ههنا حالة هي ضعف القلب
واخرى هي التوحش وضيق الصدر ويتشابهان وبينهما فرق وكذلك
ههنا حالة هي قوة القلب واخرى هي التنشط وانشراح الصدر ويتشابهان
وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاوليين يظن بهما
انهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن انهما حالتان فعليتان وبين طرفي
كل واحد من القسمين فرق ظاهر بين اما اولا فلانهما ليسا متلازمين فليس
كل ضعيف القلب محزانا ولا كل محزان متوحش ضعيف القلب وايضا ليس كل
قوي القلب مفراحا ولا كل مفراح قوي القلب واما ثانيا فلان الحدود متخالفة

جهة قلة ..

فان ضعف القلب حالة بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر والتوحش بالقياس الى الامر الموحش من جهة احتماله والخوف هو المؤذى البدنى والموحش هو المؤذى النفسانى واما ثالثا فلان اللوازم النفسانية متخالفة لان ضعف القلب تحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد تحرك الى الدفع والمقاومة وتذهب كثيرا فى ضد الهرب وهو البطش كذلك فان ضعف القلب اذا عرض عارضة فتر القوى المحركة وضيق الصدر كثيرا ما هاجها وحركها وفى ضعف القلب انفعالات انفعال بالتاذى وانفعال بالشوق الى الحركة المباعدة وفى ضيق الصدر انفعال واحد وهو الاذى وليس يلزم ذلك الشوق على سبيل الطبع بل ربما اختاره لغرض آخر دون نفس الشوق الى المباعدة فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار البطش والمقاومة واما رابعا فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذى التى تخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المؤذى التى يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية واما خامسا فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد مزاجه وضيق الصدر قد يتبع كثافة روحه وسخونة مزاجه **فصل** الدم الوافر الصافى المعتدل القوام والمزاج لكثرة ما يتولد منه الروح الساطع النقى المعتدل القوام والمزاج يعد للفرح والدم الرقيق الصافى الزائد فى السخونة لكثرة اشتعاله وسرعة حركته يعد للغضب والدم الرقيق المائى البارد الصافى يعد لضعف القلب والجبن لان الروح الذى يتولد منه يكون ثقيل الحركة الى خارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل منه الاستعداد للفرح والغضب ويكون ايضا لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التولد والدم الغليظ الكدر الزائد فى الحرارة يعد للغم

سا

والصا

والغضب الثابت الذى لا يتحلل اما الغم فلانه يتولد منه من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما الثبات الغضب فلانه كثيف فاذا سخن لم يبرد بسرعة واما غضب الدم الصفراوى الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهى مع ذلك غير كثيفة ولهذا ان كان دمه صافيا مشرقا مع ذلك كان مفرحا والدم الغليظ الغير الكدر لهذا كان زائدا فى الحرارة وهو فى النوادر يكون صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوى القلب ويكون غضبه اقل لان مفراحيته تكسر من الغضب والمحزانية تهيئ للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون لحركة فهاهو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه فى الامور عظيما ويكون شديد السخن روحه ولذلك بعينه يكون قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد فى البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا فى كل امر مما لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر الزائد فى البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا لكن الغضب الا عن امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله فى ساير الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا

فصل الحقد يكون لتقرر صورة المؤذى فى الوهم وتقرر خيال الشوق الى الانتقام فيه فيكون كذلك لان الغضب يكون له ثبات ما ولكن حركته الى الانتقام يكون غير شديدة جدا ويكون الغضب ليس على قوى جدا ولا على ضعيف جدا واعلم ان الغضب ان كان سريع الزوال لم يتقرر صورته فى الخيال فانفسخت فلم يحدث حقد وان الشوق والحركة الى الانتقام شديد جدا ايضا عرض منها امران مانعان عن اشتداد الحقد

كان نا

احدهما انجذاب النفس كلها الى جهة الحركة النازعة الى الانتقام وشغلها
الخيال عن التصرف فى المبلغ المغضى وابرائه توابعه ولواحقه وتاكيدا
رساخه فى الذكر فان من شان القوى المحركة ان تشغل النفس
عن القوى المدركة وبالعكس ومن شان الظاهر كان يشغل عن الباطن
وبالعكس والثانى ان الشوق اذا اشتد جدا ولم تنكسر منه خوف بلغ
من تاكيده ان صار كالمدرك المطلوبة عند الخيال فان الصورة التى تشتد اليها
الحركة وتسرع نحوها جدا تخيلها الخيال كالموصوفة واذا ارتسم فى الخيال صورة
المطلوب كصورة الموصوف حصل فى الخيال صورة كصورة الشىء الذى
عنده ينتهى الحركة فيبطل الشوق عن الخيال ولا يتراءى فيه صورته فلا يستقر
فى الذكر فلا يكون حقد واما المغضى اذا كان عظيما مثل الملوك ومهيبا
فان اليأس عن الانتقام منه والخوف مع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
فى النفس فلا يتراءى صورة الشوق فيه ولا صورة الاذى فى الوهم والخيال
وانما يتراءى الخوف الذى شوقه الى الهرب لا صورة الاذى فى الوهم والخيال
وانما يتراءى الخوف الذى شوقه الى الهرب لا الى البطش فلا يستقر حينئذ
صورة الحقد فى النفس واما الصبيان والضعفاء فلان سهولة امكان
الانتقام منهم وقلة الخوف عنهم يكون كان الامر قد وقع فان التسهل جدا يكاد
ان يشبه عند الخيال الواقع والموجود والخيال انما يجرى على ما يقع له لا على ما
للامر بحسبه ولان التسهل عنده كالحاصل فيكون الانتقام من الضعفاء كالموجود كاه
فيسقط الشوق اليه اول وهلة فلا يتراءى ولا يكون والدليل على ان حال
التخيل الخيال نفوذ فى باب الرغبة والزهد مبنى على المحاكيات لا على الحقايق
تقذر الانسان عن العسل اذا اشبه مرة مقيئة وعن ساير الطعوم
المستطابة

اذا كان الوان اجامها واشكالها شبيهة بالوان اجسام مستقذرة تنبه
واشكالها باشكال اجسام مستقذرة وان كان التصديق لا يقع به فكذلك
ايضا اذا اشتبه امرها اما الشدة حركة الشوق واما السهولة الوصول الى
الحاصل الموجود انفعل الخيال عنه انفعاله عن الحاصل الموجود فلم يكن حقدا فقد
ظهر ان المزاج الاخير مما ذكرناه قبل هذا الفعل مستعد للحقد جدا فصل
الادوية التى تفرح اما ان تفرح لشىء من العلل المذكورة مثل تربية الروح
كالشراب او تنويره وتسطيعه كاللؤلؤ والابريسم بما فيهما من التنشف
او جمعهما ومنعهما عن ان يسرع اليها التحلل مثل الاهليلج الكابلى والكهربا
والبسد واما تعديل مزاجها بالتسخين مثل الدرونج او بالتبريد مثل
ماء الورد والكافور واما التقوية جوهرها بالملائمة الطبيعية الملذة مثل
العقاقير الطيبة الرائحة والحلوة واما النفضها البخار السوداوى المكدر عنه
مثل لسان الثور وحجر اللازورد واما الاجتماع اسباب من هذه كما فى البسد
والدرونج ولسان الثور على ما يأتى ذكره فى الفصول المتاخرة واما لخاصيته
وحدها مجهولة مثل الياقوت واما لخاصيته مقارنة لشىء من العلل المذكورة
مثل المسك والعنبر فانهما يفرحان بخاصيته مع علة مقارنة لهما وهى الرائحة الفائحة
للروح ومثل رب التفاح فانه يفرح بالخاصية واذا كان مزاج الروح حارا جدا
فرح مع الخاصية المجهولة بعلة معلومة وهى التبريد ومثل الدرونج فانه يفرح
بالخاصية واذا كان مزاج الروح باردا فرح مع الخاصية بتعديله مزاجها وتسخينه
اياه وربما اجتمعت الخاصية مع علل من المعروفة فوق واحد والعلل المقارنة
للخاصية اما ان يكون كلية واما ان يكون جزئية فان كانت كلية لم تحتج تلك
العلة الى اصلاح البتة فى جميع علل ضعف القلب وتوحشه وذلك مثل

طيب الرائحة وان كانت جزئية احتيج في بعض الاحوال الى ان يصلح مثل
بتبريد شراب التفاح فانه علة مفرحة بحسب مزاج دون مزاج فاذا اردنا
ان نستعمل شراب التفاح لخاصيته في التفريح في مزاج بارد كسرنا تبريده بما يسخن
واصوب ما يصلح به العلة الجزوية ما كان له مع الكيفية المطلوبة خاصية
ايضا في التفريح مثل خلطنا بشراب التفاح شيئا من المسك للتفريح اذا اردنا
ان نعالج به من مزاجه بارد **فصل** الكيفيات الملائمة لجوهر الروح
تميل اليها القوة الحاسة لها بالشهوة وساير جوهر الروح بالطبع مثل طيب
الرائحة ومثل الحلو فان قوة الشم وقوة الذوق يشتهيانهما والقوة الطبيعية
والقوة الحيوانية تميل اليهما بالطبع فيكون الدواء المساوي لدواء آخر في قوته
اذا احلى والطيب رائحة انفع لما ان القوة الجاذبة التي في الكبد والاعضاء تقبلها اشد
والروح تغتذي بهما اذا كانا غذائين وينفعل عنهما اذا كانا دوائين اسرع
لكن الرائحة محلها جوهر لطيف بخاري او دخاني والحلاوة محلها جوهر كثيف ارضي
فلذلك الروائح الطيبة اغذى للروح والحلوة اغذى للبدن والادوية القلبية
يُراعى فيها من امر طيب الرائحة ما لا يراعى من امر الحلاوة والادوية الكبدية يراعى
فيها امر الحلاوة ما لا يراعى فيها من امر طيب الرائحة لان القلب معدن تولد غذاء
الروح والكبد معدن تولد غذاء البدن وما يراعى في الكبد من امر الرائحة اكثر
مما يراعى في القلب من امر الطعم لان الكبد معدن الروح الطبيعية لا معدن تولده
عند المحققين بل في الاستقرار الا عند الذين نظروا في امر الطب وحده والروح الطبيعية معدن
نازعة الى الاشياء الطيبة الرائحة ومتقوية بها ومغتذية منها والقوى الطبيعية
يقوى بقوة الروح لا محالة **فصل** الخاصية ليست شيئا غير الطبيعة في الخفقان
وحد الطبيعة هو انها مبدأ لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وسايرا فاعلم الها

بالذات

بالذات مقول على الخاصية لكن الخاصية في الحقيقة تخالف الطبيعة مخالفة الاخص الاعم
وتخالفها عند العامة مخالفة المباين للمباين وانما في الحقيقة فان العنصر الموضوع
للاجسام الطبيعية القابلة للكون والفساد يحدث فيه بعض القوى الفعالة
اوليا في حال البساطة مثل قوى النار والارض والماء والهواء وبعضها
ثانيا اذا احدث فيها المزاج فاستعدت به لقبوله على احد المذهبين اللذين اي الاجسام
بها مذهب من يرى ان بعض الصور اذا حصل في الهيولى افادها استعدادا
لم يكن ومذهب من يرى ان الاستعدادات كلها للهيولى لازمة من اول
الامر لكن من الصور ما اذا احدث منع بعض الاستعدادات فاذا جاء
صورة اخرى مبطلة لتلك الصورة بطل مع بطلانها منعها فعادت الهيولى
الى مالها بالطبع من الاستعداد وكيف كان فان من الصور والقوى ما لا يوجد
في حال البساطة وانما يتم الاستعداد له بعد البساطة وذلك مثل القوة
التي في المغناطيس لجذب الحديد وليس ولا واحد لعدد القوتين للعنصر
من ذاته بل من خارج وهو من الفيض الالهي الساري في الكل المخرج لكل قوة
الى الفعل على احد الوجهين اما الاولى منهما فبالاستعداد الاول واما
الثانية منهما فبالمزاج فالمزاج معد لقبولها فقط لا هو هو ولا فاعله
ومنتهى الجواب عن السؤال في الخاصية كمنتهى الجواب عن السؤال في
الطبيعة المعروفة كما ان السائل اذا سال عن لمية احراق النار لم يكن
الجواب شيئا غير كونها حارة وليس معنى هذا الجواب الا كونها ذات
قوة محرقة بالطبع كذلك اذا سال سائل عن لمية جذب المغناطيس الحديد
لم يكن الجواب شيئا الا كونه ذا قوة جاذبة له بطبعه وكما ان العالم بان النار
تحرق بالحرارة عالم بحقيقة الحال غير منسوب الى الجهل كذلك العالم بان الحجر

يجذب الحديد لما فيه من قوة جاذبة وطبع تلك القوة ان تجذب كما ان طبع المسماة
حرارة ان تحرق عالم تحقيقة الحال غير منسوب الى الجهل ولكن القوة المحرقة
مسماة وهذه غير مسماة وتلك مشهورة وهذه غير بينة وليس الاسم
للمعنى مما يجعله معلوما حتى لو لم يكن للمعنى اسم لم يكن يعلم بوجه
ولا الشهرة تزيل جهلا توجبه الغرابة وانما لا يقنع العامى بهذا
الجواب لان عنده ان كل فعل يصدر عن الجسم فصدوره عن حر او برد
او رطوبة او يبوسة او ثقل او خفة او حركة او شىء من الامور
الموجودة فى البسائط فاذا لم يضف الفعل الى شىء من تلك ولم يبين وجه
كونه عنه حسبه مجهول المبدا وليس كذلك بل الفعل انما يعلم وجه كونه
بان يعلم انه عن قوة طبيعية او نفسانية او عقلية عرضية واما ما يبديه
ما يتكلف من امر المغناطيس فى انه يجذب بحرة او برودة او بنفس فيه
او بخروج الهام كالصنانير عنه او لان طباعه مشاكل لطباع الحديد
او بسبب الخلاء الذى فيه فباطل ينكشف بطلانه بادنى سعى والحق
انه قد استفاد بالمزاج قوة جاذبة كما استفاد النبات بالمزاج قوة
غاذية واما الجهل بان تلك القوة لم وجدت فى هذا الجسم دون جسم
اخر فهو جهل فى امر غير الذى فيه الكلام وهذا الجهل على صنفين احدهما
بالقياس الى المبادى الفعالة وهو الجهل بالمبدا الذى يفيد وجود
مثل القوة او الجهل بحال المبدا الذى عنه يفيد وجود هذه القوة وهذا
الجهل غير الذى عنده مختص بالخاصية دون الطبيعة المعروفة والثانى
بالقياس الى القابل وهو التباس العلة التى لاجلها استعد لقبول
هذه القوة دون جسم آخر وهذا الجهل ايضا غير مختص بالخاصية

بل هذا الجهل منا موجود فى الالوان والروايح والقوى النفسانية وغيرها
فانا نعلم من جملة هذه الامور انها انما حصل لها وجود بالفعل من
المبادى الفعالة التى سببها الله تعالى ونعلم ان ذلك الاختصاص المادة بالفعل له
تابع للمزاج ولكنا نجهل نسبة بسايط ذلك المزاج ما دمنا فى عالم الكون والفساد
فليس جهلنا بسبب حصول هذه القوة فى المغناطيس باعجب من جهلنا با
لسبب الذى يستعد به الشىء للحمرة والصفرة بل البدن للنفس والنادر
يجلب التعجب ويستدعى الى البحث والروية فى سببه والخاصية بالجملة
طبيعية موجودة للاجرام المركبة عن العناصر من الفيض العلوى لما يحدث
لها من الامزجة الخاصية المفيدة لاستعدادات خاصية فهذا هو الكلام
فى الخاصية بحسب التحقيق واما بحسب المعتاد فيظن ان الخاصية تفارق الطبيعة
بانها قوة موجودة فى بعض الاجسام المتكونة بالامتزاج يصدر عنها فى جسم آخر
فعل خارج عن المعتاد فى الطبيعة المشهورة والطبيعة هى قوة يفعل بها
الاجسام البسيطة افاعيلها بالذات والى هذا يذهب الجمهور والضعفاء
من اهل النظر ولو كانت النار مما يعز وجوده ويجلب من بلاد قاصية
لكان الجمهور يقدمون خاصيتها على ساير الخاصيات ولكان تحيرهم عن سبب
خاصيتها يكون اشد من تحيرهم عن اسباب ساير الخاصيات الخواص فان
الافعال الكاينة عن النار عجيبة جدا وكيف لا يكون وهم يشاهدونها تخرج الاصار
من القوة الى الفعل وتمتنع على الحاس وترى متصاعدة الى فوق وتتصعد
الى فوق ومتصعدة لكل ما يقوى عليه وتتولد من قليلها واصغر شىء
عظيم وتفسد كل ما يلاقيها وتحيله الى جوهرها ولا تنقصها الآخذ منها وترى
ان هذا لا يعجب كثيرا من جذب المغناطيس الحديد ومن ساير الخواص الا لان

الشهرة

وكثرة المشاهدة اسقط التعجب عنها والبحث عن سببها وندور فعل المغناطيس
اوجب التعجب ودعى الى البحث عن سببه **فصل** يجب علينا فى بحثنا عن افعال الادوية
القلبية ان نذكر افعال كل صنف من الادوية المشتركة فى معنى ومنافعه
فى هذا الباب وقبل ذلك يجب ان نعد الصفات التى للادوية كلها على سبيل
الوضع فنقول ان صفات الادوية بعضها للادوية فى ذاتها سواء ان كان
وجود ما فيها قبل فعل البدن اولم يكن وبعضها للادوية بالقياس الى الابدان
التى يفعل الادوية فيها وما يتصل بالابدان فصفات الادوية فى انفسها
هى مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم اللطافة والكثافة و
الجمود والهشاشة واللزوجة والسيلان ومثل الطعم والروائح ويعنون
بالدواء الحار ما كان من الادوية اذا فعلت فيه القوة الطبيعية التى
فينا سخن اولا فعرض من ذلك ان يسخن ابداننا وكذلك يعنى بالبارد
والرطب واليابس ويعنى باللطيف ما من شانه اذا فعلت فيه تلك القوة
ان ينقسم فى ابداننا سريعا الى اصغر الاجزاء التى هو مثل الدارصيني والزعفران
ويعنى بالكثيف ما ليس ذلك من شانه ويعنى بالجامد كل دواء عقده البرد
والحر بسيلة او الحر يعقده البرد بسيله ويعنى بالسيال كل دواء يسهل
ان يتحرك اجزائه عن اى وضع وقع له ويعنى بالهش كل دواء يمكن ان
ينقسم فى اجزاء صغار لسبب ضعيف ويعنى باللزج كل دواء من شانه
ان يقبل الامتداد ولا ينقطع واما الطعوم والروائح فمعروفة واما
الصفات التى للادوية بحسب افعالها فى ابداننا فمنها صفات
لها مطلقة ومنها صفات لها بحسب افعالها فى عظايم الامور البدنية
اما صفاتها التى بحسب افعالها مطلقة فمثل قولنا دواء ملطف

ومحلل وجال ومخشن ومفتح ومرخ وغسال ومقطع وجاذب ولادع ومحمر
ومقرح ومحكك ومحرق واكال ومعفن وكاو ومنضج وهاضم ومنفخ وكاسر
للرياح وطبقة اخرى مغلظ ومغر ومملس ومزلق ومقبض وعاصر ومسدد
ورادع ومخدر ومقو ومفرح وطبقة اخرى قاتل سم مفسد ترياق فادزهر
واما صفاتها بحسب افعالها فى عظايم الامور البدنية فمثل قولنا مسهل
مدر للبول والعرق والدم وعاقل مسقط منعظ مقئ حابس للدم عاقل
ماسك للبول مدمل للقروح منبت اللحم موسخ للقروح منق لها فاشر
فلنذكر الآن معانى هذه الالفاظ ليفهم كل واحد من الصفات على حدته ويفهم
الفرق بينه وبين غيره فالملطف هو الدواء الذى يجعل قوام الخلط ارق
بتحليل نافض لحرارة معتدلة والمحلل هو الدواء الذى يفرق الخلط بتبخيره اياه
واخراجه عن الموضع الذى اشتبك فيه جزوا بعد جزو حتى يفنى لفرط حرارته
والجالى هو الدواء الذى ينقى من الرطوبات الجامدة واللزجة ما كان على
سطح العضو وفوهات المسام والمخشن هو الجالى اذا اجلا عن العضو المتين
القوام مثل العظم والغضروف والعصب اذا كان وضع اجزاء العضو مختلفا
وقد جرى عليه رطوبة مليسة فاعاده الى خشونته والمفتح هو الدواء
الذى يحرك المادة الواقفة فى تجويف المنافذ ويخرجها لا عن فوهاتها
فقط والمرخى هو الدواء الذى يجعل قوام الاعضاء المكتنفة المسام الين
لرطوبته وحره فيعرض من ذلك ان تصير المسام اوسع واندفاع ما فيها
من الفضول اسهل والغسال هو الدواء الذى يجلو لا بقوة فاعلة فيه بل
بقوة منفعلة وهو الرطوبة بان يجرى على فوهات المسام فيلين ما
عليها من الاخلاط اللزجة الجامدة برطوبتها وسيلانها ويخالطها اياها

ثم يزيلها بعد ذلك عنها بحركتها على سطوحها مثل ماء الشعير وماء القراح فان كان
هناك قوة جالية كان الغسل اقوى وذلك مثل ماء الصابون وماء
الاشنان واما المقطع فهو الدواء اللطيف الذي يمكنه ان ينفذ فيما بين
سطح العضو وسطح الخلط اللزج الملتصق به حتى يزيله عنه وكذلك ينفذ فيما
بين اجزاء الخلط حتى يفرقها بينها ويبعدها الاتصال مع صغر اجرامها لا من جهة
ترقيق القوام وافناء الجوهر بالتحليل والمقطع بازاء المزلق كان الملطف
بازاء الكثيف والجاذب هو الدواء الذي له كيفية نفاذة جدا فيحرك الخلط
نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية واما بتسخين والتسخين يجذب لانه يحلله
فيحتاج الى بدل ما يحلل لضرورة الخلاء ولانه يخلخل فيحتاج الى ان يمتلى القرح ولانه
يوجع وكل عضو يتوجع تنصب اليه المواد لامرين احدهما لانه تضعف قوته
فيقبل فضول الاعضاء الاخر التي تدفعها قواها الدافعة والثاني لان الروح
الطبيعية تتوجه اليه لمقاومة السبب المؤذي فيسيل معه دم كثير ويصحبه
واللاذع هو الدواء الذي له كيفية لطيفة نافذة جدا تحدث في الاعضاء تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار موجعا والمحمر هو الدواء الذي
يسخن العضو الذي يماسه تسخينا قويا حتى يجذب اليه لطيف الدم جذبا قويا
يظهر ظاهره فيحمره وهذا مثل الخردل وورق التين والفودنج والادوية
المحمرة يقوم فعلها مقام الكي للجلد والمقرح هو الدواء الذي يفرط تحميره حتى
يحلل الرطوبة الواصلة بين اجزاء ما يلاقيه فيحدث فيها خراجات ويجذب
اليها فضولا فتصير قرحة وهذا مثل البلادر والحكاك هو الدواء الذي
يبلغ من حدته وتسخينه ان يجذب الى المسام اخلاطا حادة لذاعة ولا يبلغ الى
ان يقرح مثل الكبيكج والمحرق هو الدواء الذي يحلل رطوبة الاخلاط ويبقي

رماديتها مثل الفرفيون والحلتيت والاكال هو الدواء الذي يبلغ من تحليله
وتفريقه الى ان ينقص من جوهر اللحم والمعفن هو الدواء الذي يفسد
اتصال العضو بتحليل ما فيه من الروح الطبيعية ويحلل حرارته الغريزية ولا
الى ان ياكله او يشويه او يحرقه بل يبقي فيه رطوبة تعمل فيها حرارة غير طبيعية
وكل رطوبة تعمل فيها حرارة غريبة يستحيل حالها تلك عفونة وهذا مثل الزرنيخ
ومثل النافسيا والكاوي هو الدواء الذي يحرق الجلد احراقا يفني رطوبة
الا ما يجمع اجزاءه فيصلبه كالحمة فيصير جوهر ذلك الجلد سدة لمجرى خلط سائل
والمنضج هو الدواء الذي يصلح قوام الخلط ان كان غليظا يرققه باعتدال
وان كان رقيقا يغلظ حتى يصلح للاندفاع وقد يفعل ذلك بقوامه بان
يكون رقيقا فيرقق الغليظ جدا او غليظا فيغلظ الرقيق جدا وقد يفعل
ذلك بكيفيته فان الحار ينضج بالذات والبارد ينضج بالعرض اما الحار فلانه
يلطف الغليظ ويفرق بالطبع من البدن والشيء الغريب والبارد فلانه
يفيد الرقيق جمودا اما صالحا والحار ضبابا مزاجا معتدلا وكلما ستليه الحرارة
حدة البرد وبالعكس لما كانت فيه من الحرارة الغريبة فيتمكن الحرارة الغريزية
من دفعه ولانه يكسر حدة الحرارة الغريبة المضادة للحرارة الغريزية فتستولي
الحرارة الغريزية والهاضم هو الدواء الذي يحيل الغذاء الى مشابهة الاخلاط المحمودة
التي تغذو البدن والاخلاط الى مشابهة البدن والمنفخ هو الدواء الذي
في جوهره رطوبة غليظة غريبة واذا اشتغلت فيها الحرارة الغريزية المعتدلة
المقدار استحال ريحا ولم ينحلل مثل اللوبيا ومنه ما تعمل في المعدة ومنها
تعمل داخل العروق لان الرطوبة مخالطة له مخالطة شديدة فلا تحلل
ريحا الا عند شدة تفرق اجزاء الدواء الذي يكون في العروق لان المعدة

وهذا مثل الزنجبيل ومثل الجرجير وهذه الادوية تصلح لتهييج الباه والكاسر الرياح
هو الدواء الذي يتدارك بحرارته اللطيفة النافذة ما قصرت فيه الحرارة
الضعيفة لها احالة الرطوبة الى الريحية ولم يتحلل وربما كان يبلغ تحليله
ان تحلل ما في العروق الباقية من نفخ الادوية والاغذية مثل بزر السذاب
وبزر الفنجنكشت وجميع ما كان كذلك ضار بالباه والدواء المغلظ هو ضد
الملطف والمغري هو الدواء اللزج الذي ينبسط على فوهات المجاري فيسدها
والملمس هو المغري الذي ينبسط على وجه العضو المختلف الاجزاء في
الوضع الخشن مثل المعدة والرحم وقصبة الرية فيحدث عليه سطحا غريبا
املسا والمزلق هو الدواء الذي يبل سطح جسم محتبس في مجرى فيبرئه عما
احتبس به ثم يتحرك ذلك الجسم بفعله الطبيعي فيكون تحركه بالعرض وهو مثل الاجاص
واللعابات والمقبض هو الدواء اليابس الذي يحدث في العضو يبسا
ولقبضا ما الى ذاته فيسد لذلك المجاري والعاصر هو الدواء الذي يبلغ من تقبيضه
وجمعه اجزاء العضو بعضها الى بعض الى ان تضطر الرطوبات الرقيقة التي
يقع في خللها الى الانضغاط والحركة المباينة والمستحصف هو الدواء الذي لما
يجري حصل في المنافذ استحصى على القوة المتحركة فوق عند كل مضيق ومثاله القرص
مثل الطين المأكول والرادع هو الدواء البارد الذي يحدث في العضو بردا
فيكثفه ويضيق مسامه ويجمد السائل اليه ويخثره باطفاء حرارته التي فيمنعه
وخصوصا اذا كان غليظ القوام مثل دهن الورد المبرد ولعاب بزر قطونا
وغير ذلك والمخدر هو الدواء البارد الذي يبلغ من تبريده العضو الى
ان يحيل جوهر ما ينفذ فيه من الروح الى مزاج بارد خارج عن مزاجه الذي به
يقبل القوى الحساسة والحركة ويحيل مزاج العضو لذلك فيبطل الحس

والم

والمقوي هو الدواء الذي يعدل قوام العضو ومزاجه حتى يمنع عن قبول الآفات
اما لخاصية فيه مثل الطين المختوم والترياق واما الاعتدال مزاجه فيبرده هو
اسخن ويسخنه ما هو ابرد على ما حكم به جالينوس في دهن الورد والدواء
المنفخ هو المانع عن النضج والهضم لبرده مثل الماء البارد اذا شرب في ورم
المعدة والدواء القاتل هو الذي يفسد مزاج الروح والبدن اما بجوهره
وصورته الذي هو نوعه مثل السموم واما الغلبة الكيفية الفاعلة فيه مثل
الافيون ببرده والفرفيون بحره والسم هو الذي يفسد مزاج الروح
بمضادة جوهره ونوعه لجوهر الروح ونوعه مثل البيش والترياق
والبادزهر هو الدواء الذي يحيل مزاج الروح العارض عن دواء سمي الى
مزاجه الطبيعي ويحفظه عليه لخاصية فيه واما الدواء المدر للبول والعرق
والمسهل ومسيل الدم وحابسه فسائر ذلك معناه مفهوم لا يحتاج
الى تحديده **فصل** الادوية الموصوفة بهذه الصفات فبعضها
تدخل في ادوية القلب وبعضها لا تدخل ولنذكر ما يدخل منها فيه الادوية المسهلة
تدخل في ادوية القلب على وجهين احدهما بان يقصد منها الاسهال للخلط
الموذي من البدن كله او من ناحية الدماغ والقلب مثل طبيخ الافتيمون
ومثل الشيار المتخذ بالافتيمون والثاني لا يقصد منها الاسهال المذكور
ولكن ينقي الدم الذي في القلب خاصة ليتولد الروح نقيا وهذا مثل
ما يلقى حجر اللازورد والحجر الارمني في ادوية القلب حتى اذا حصلت
بقوتهما في القلب استفاد منها طبيعة القلب قوة نافضة للخلط السوداوي
عن الدم الذي يصير اليه والبخار السوداوي عن الروح الذي يتولد فيه [interlinear: اي القلب]
وتلك المنفعة تسري من القلب الى الدماغ الادوية المسهلة تضر بالقلب

[margin, top left: حكم جالينوس بان دهن الورد يبرد ما هو اسخن ويسخن ما هو ابرد ١٢]

[margin, lower left: اعلم ان طبيعة القلب تستفيد من اللازورد والحجر الارمني قوة نافضة للخلط السوداوي عن الدم الذي يكون في القلب ١٢]

[margin, bottom: فيتقوى / يقال اجحف بهم اي كلفهم ما لا يطاق ١٢]

من جهة ان كل استفراغ يجحف بالطبيعة من وجهين احدهما انه قد يستفرغ
ماهو ملايم للطبيعة مع ماليس بملايم لها والثاني لانه يحمل على الاعضاء
وعلى الطبيعة بما يستجلب من الاعضاء ويقهر الطبيعة لان الطبيعة تجذب
الاخلاط الى مقرها وتمسك هناك والدواء المسهل يفعل ذلك وربما لم تحدث
ضعفا في القوة الطبيعية وعجزا لم يتمكن منه والترياق يحبس الاسهال
والقيء بتقوية الطبيعة وتسليطا اياها على ما هي سمي بجوهر والدواء بسميته
يستفرغ ونعم ما قال ابقراط ان الدواء ينقى ويبلي والمسهل منفعته في التوحش
لما فيه من تنقية الروح اكثر من منفعته في ضعف القلب لانه تعلل مادة الروح
ويهتك قوة مزاج القلب الادوية المدرة للبول والعرق نافعة من ضعف القلب
الذي يكون من رقة الدم ومائيته ضارة في التوحش والغم الذي يكون
من كدورة الدم وسوداويته لانه يزيد الدم غلظا وظلمة ويزيد المزاج يبسا
لفراغ الدم ضار جدا لضعف القلب الذي يكون لبرد الدم وبرادته ورقته
نافع لضعف القلب الذي يكون الاختناق الحرارة الغريزية وكثرة المادة الدموية
مثل الخفقان الدموي الادوية الملطفة تنفع في ادوية القلب اذا كان توحشه
من عكر الدم او كان من غلظ الدم وبرده فلا يتولد منه روح لا كثير ولا معتدل
وكذلك المحللة والجلاءة والمفتحة ينفع فيها لتنفذ بتفتيحها المنافذ الادوية
الثقيلة هي مثل الكهرباء والطين المختوم الادوية المنفخة ضارة باصحاب
التوحش وضعف القلب وذلك لانها لما تحدث من البخار الريحي على
جوهر الروح من الخرة غير مشاكلة ولا مستحيلة اليه نسبتها اليه نسبة الفضول
الى الاعضاء فيظلم الروح ويثقل ويضعف عن افعاله فيكون ذلك سببا
للتوحش وضعف القلب معا الادوية المقبضة والمقوية يدخل في ادوية

القلب حتى تفيد جوهر الروح متانة واتصالا فلا يسرع اليه التحلل عن
ادنى حركة ومنفعتها في ضعف القلب اكثر من منفعتها في التوحش لان ضعف
اكثر ما يعرض من رقة الروح والدم والتوحش اكثر ما يعرض من غلظ
الدم وكدورته الادوية الرادعة يدخل في ادوية القلب اذا كان القلب ضعيفا
لسوء مزاجه الحار وكان يقبل الآفات لذلك الادوية الجذبة تدخل في
ادوية القلب ليحفظ قوتها في طريقها الى القلب فلا يفسد ولتحفظ قوتها في القلب
ايضا حتى يبقى زمانا يؤثر اثارها ومن هذا مثل الافيون في معاجين القلب
الادوية المفرحة الترياقية كلها داخلة في ادوية القلب لانها ملايمة لطبيعة
الانسان بالخاصية ومبداء طبيعة الانسان القلب ولتقويتها القلب
لا ينفعل عن السموم ومن هذا مثل الدرونج والزرنباد والمسك وجميع
الادوية المفرحة للقلب المقوية له ترياقية وليس كل دواء ترياقي بمفرح
لان كثيرا منه شديد الحر كالجندبيدستر او شديد البرد كالكافور وبزر الخس
والبقلة الحمقاء ويكون ترياقية محتاجة الى تلك الكيفية لامور منها لان السم
الذي يقابله يكون مضادته لجوهر الروح معاونة لكيفية مضادة لتلك
الكيفية وربما كان سميته لتلك الكيفية لا غير ومنها انه ربما احتيج في مقاومة
السموم الحارة او الباردة معا الى حرارة شديدة لامور احدها ليكون الروح
قوية الحركة والثاني لينبسط انبساطا شديدا ويلاقي السم عما معه من الصلاح
الترياقي من بعيد فيقاومه ويدفعه قبل ان يصل الى القلب والثالث
ليقوى على احراق السم وافساده ويحتاج الى هذه الغلبة مدة يسيرة لحفظ
الروح فهو مع ذلك على سلامته بالخاصية الترياقية الادوية المغثية تدخل
في ادوية القلب لتسهيل النفس والترويح عن القلب الادوية المحللة لرديئة

لمناسبته لجوهر الروح مع اعتداله

لان الروح ربما انبسط يلاقي السم من بعيد عن القلب

اي الروح

جدا الضعف القلب والتوحش الا ان يكون ضعف القلب بسبب غلظ الروح
مع برده ويكون في البدن اخلاط نافخة وضررها في ضعف القلب بسبب
ان الروح البخاري الرقيق يتحلل بها لان اول ما يتحلل ما كان في جوهره من
جنس البخار والريح وضررها بالتوحش هو بسبب لكن التوحش ان
كان لقلة الروح ذلك ما قلة بالتحليل او لعكر الروح حلل اللطيف وزاد
الباقي كثافة فاذا اوجبت الضرورة استعمالها فيجب ان يخلط بها ما هي المقوية
الجامعة الحافظة للاتصال ما كان ايضا مناسبا للقلب مثل النعنع ومثل الاهليلج
قال الشيخ
الكابلي **فصل** ولقد تكلمنا في الاحكام الكلية للادوية وعرفنا
بوجه كلي ما يدخل منها في معالجة القلب وما لا يدخل فاوضحنا العلة
في ذلك فالحرى ان نتكلم في الاحكام الجزئية المفصلة للادوية القلبية
المفردة فالمركبة على سبيل التفصيل ولنبدأ منها بالادوية المفردة
على ترتيب حروف الجمل ابريسم هو من المفرحات المقوية للقلب
وافضله الخام منه وقد يستعمل المطبوخ منه خصوصا لما لم يكن صبغ وهو
حار في الاولى يابس فيها فلذلك فيه تلطيف وتنشيف وللتفريح والتقوية
وفيه ايضا ترقيق وتنشيف
بخاصية فيه وتعين في ذلك تلطيف فيبسط الروح وينتشر فيمتنه وينفعه
فينوره وليس يختص بروح دون روح في حال دون حال بل هو ملايم لجوهر
الروح كله حتى انه ينفع الروح الذي في الدماغ ايضا لما تشهد به من تقوية البصر
لمن اكتحل به ومنفعته في الحفظ والروح الذي في الكبد ايضا لما تشهد به من تسمينه
ومعلوم ان تسمينه ليس من جهة اغذائه البدن منه فينبغي ان يكون
لتقوية الروح الطبيعية على التصرف في الغذاء وهو مما يستعمل بلا تعديل
املج قد اختلف في مزاجه فقال الاكثر انه بارد وهذا هو الاصح

لكن

لكن اليهودي صاحب الكناش قال انه حار مسخن واختلف الذين قالوا ببرده
فمنهم من جعل برده في الاولى ومنهم من جعله في الثانية ويشبه ان يكون
في آخر الاولى واما يبسه فهو الثانية فلذلك هو من الادوية المقوية القابضة
وله خاصية في تقوية القلب وتفريحه وتعينها قبضه ويعدل برده في القلوب
البارد بادنى شيء فيكون من الادوية الممتنة لجوهر الروح ومنفعة الاملج
في تقوية القلب اكثر من منفعته في التوحش وانما ينفع في التوحش لما كان
بسبب رقة الروح وقلته وسرعة تحلله ولمنفعة الروح بخاصيته ونشفه مع ذلك الدم
فهو من الادوية الشديدة المنفعة للذهن والحفظ وبالجملة هذا الدواء من
الادوية المقوية للاعضاء كلها اترج قشره من المفرحات الترياقية التي
حرارتها تعين لخاصيتها وهو حار يابس في الثانية ويقرب منه ورقه
وقفاحه وربما الطف منه وحماضه ايضا من المقويات للقلب الحار المزاج
والنافعات في الخفقان الحار وفيه ترياقية ينفع من لسع الجرارات وقلة
النسع وحبه ايضا وهو بارد يابس في الثانية ~~ويقرب~~ منه وبزره ترياق
المشترك للسموم ويشبه ان يكون من مقويات القلب بتمتين جوهر الروح
لانه بارد يابس في الثانية ولا يبعد ان يكون منور اليه آس مزاج الآس
ما ظهر غير مستحكم الامتزاج حتى يعود طباعه الى قوة ولعله من الغالب
بل يشبه ان يكون فيه جوهران احدهما الغالب فيه البرد والآخر الغالب فيه
الحر ولم يستحكم فيما بينهما الامتزاج والفعل والانفعال حتى يستقر الامتزاج
على الغالب منهما وللآس في هذا الحكم نظائر كثيرة ويشبه ان يكون ما فيه
من الجوهر اللطيف الذي الغالب فيه الحر اقل والكثيف الذي الغالب فيه البرد

فيه اكثر ولم يبلغ من تأكد مزاجهما ان لا يفرق بينهما الحار الغريزي الذي ابدينا
بل يفرق بينهما فينفذ ولا الجوهر الحار الذي فيه فيسخن ثم يأتي بعده
البارد فيقوى ويشتد ولهذا ما يعظم منفعته في انبات الشعر فان
الجوهر الحار يجذب المادة ويوسع المسام اولا ثم الجوهر البارد منه يشد العضو
ويقبض المسام وقد انجذبت اليها المادة التي يكون منها الشعر فينعقد شعرا
والعطرية التي فيه مركبها الجوهر الحار الذي فيه والعفوصة مركبها الجوهر البارد
ولو اعتبر الآس بمزاجه الاغلب الاقوى كان باردا في الاولى يابسا في الثانية
ولم مع ذلك تلطيف فهو لعطريته ملايم للروح ولما فيه من القبض مع
التلطيف يمتن له متين لجوهره ما نسطه والاجتماع منع المعاني وهو من
الادوية النافعة في الخفقان وضعف القلب أشنة حار في الاولى
يابس في الثانية ولعطريته يلايم جوهر الروح ويقويه ولقبضه ومتنه
واللطافة ينفذ اليه فهو لهذا نافع من الخفقان مقو للقلب أسطوخودوس
هو حار في الاولى يابس في الثانية خاصيته اسهال الخلط السوداوي
خصوصا من الرأس والقلب فهو يفرح ويقوي القلب بتصفيته جوهر الروح
في القلب والدماغ معا عن السوداء وله قبض يسير فهو لذلك يمتن جوهر الروح
وينبغي ان يكون له خاصية خارجة عن هذه الوجوه في تقوية القلب
ولذلك كان شديد المنفعة من السموم المشروبة ومن الملدوغ وشديد المنفعة
في تقوية القلب وتذكية الفكر أرماك هي خشبة عطرة يشبه القرفة
يقال انها تجلب من اليمن ويقال انها تجلب من الهند وهو حارة في الثانية
يابسة في الاولى وهي قوية جدا في منفعة التفريح بخاصية فيه يعينها العطرية
والقبض مع اللطافة نحو ما سلف منا ذكره مرارا فهو يقوي القلب والدماغ

والاحشاء كلها بالجملة ويعين في افعال القوى كلها آذريون حار يابس
في الثالثة فيه ترياقية يقوي القلب الا انه يميل مزاج الروح الى جنبة الغضب
دون الفرح انجدان حار في آخر الثالثة يابس فيها ترياقية جدا الا انها
لا تدخل في التفريح لافراط التسخين فيها باب الباء بادرنجبويه حار يابس
في الثانية له خاصية عجيبة في تفريح القلب وفي تقويته معا وعطرية
وتلطيف وتفتيح مع قبض فيه يعينه خاصيته وهو مع ذلك ينفع الاحشاء
كلها وفيه طبيعة اسهالية خفيفة يفي بان يسهل عن الروح البخار السوداوي
وعن الدم الذي في القلب ولا يفي بغسله الاعضاء والبدن بسد
بارد في الاولى يابس في الثانية يقوي القلب بخاصية فيه ويفرح
وتلك الخاصية يعينها بتنويره وتنشيفه ومتانته بقبضه بادروج هو
حار يابس في الاولى وفيه عطرية وقبض مع تسخين وفيه رطوبة
فضلية ويفرح بخاصية يعينها العطرية التي يصحبها قبض مع تلطيف
على نحو ما صرحنا له الا ان عاقبته ايضا في التفريح غير محمودة وذلك لان
الجوهر الغذائي الذي فيه مضاد للجوهر الدوائي الذي فيه لان الجوهر
الدوائي الذي فيه يفعل ما ذكرناه والجوهر الغذائي الذي فيه يتولد منه دم
عكر سوداوي والرطوبة التي فيه الفضلية تحدث النفخ في العروق
فقد سلف ذكر مضرة هذين المعنيين بالروح والفرح بهمن
حار في الثانية يابس في الاولى منه ابيض ومنه احمر والاحمر اشد حرارة
وفيهما جميعا قبض مع تلطيف وتفتيح ولهما خاصية قوية في تقوية
القلب وتفريحه معا ويعينها الطبيعة المذكورة بعد التي تفعل قبضا
مع تلطيف بيض البيض وان لم يكن من الادوية المطلقة فانه

تماله لمدخل في تقوية القلب جدا واعني بذلك الصّفرة من بيض الحيوان
المحمود اللحم كالدراج والدجاج والتدرج والقبج وهذه الصفرة معتدل
المزاج ويجمع ثلثة معان سرعة الاستحالة الى الدم وقلة الفضل
الذي لا يستحيل اليه وكون الدم الذي يتولد منه مجانسا للدم الذي
يغذو القلب خفيفا فيندفع اليه بعجلة فلذلك كان اوفق ما يتلافى به عادية
الامراض المحللة لجوهر الروح المقللة لمادته الذي هو الدم الذي في القلب
بسفايج واما البسفايج فيفرح لا بالذات بل بالعرض لاستفراغه الجوهر
السوداوي من دم القلب والدماغ والبدن كله صندل وارد هو
من المفرحات القوية والمقويات للقلب وهو عاجل ترياق للبيش
وللذع الافاعي وليست حرارته بمفرطة فلذلك مع انه ترياق هو مفرح
ايضا مقو وهو خشبة يشبه الزيتا ونبت مع البيش ويضعف
نبات البيش معه واي بيش جاوره لم يفرع ولم ينم واظن هو الذي
يسمى بنوها وذلك لانه له هذه الصفة الا اني لا اقطع به درونج حار يابس
في اول الدرجة الثالثة الا ان خاصيته في تقوية القلب وتفريحه شديدة
جدا لا يفسدها شدة حرارته ويعينها قوة ترياقيته وما فيه من الجوهر القابض
فهو الذي ترياق من السموم كلها قوي ويفرح قوي وقد يكسر سخونته ما يخلط به
من شراب التفاح وان اريد خفقان حار جدا يخلط به الكافور قليلا فيبقى
خاصيته وتنكسر كيفيته دارصيني انبوب حار في آخر الثانية يابس
في الثالثة لطيف جدا وله خاصية تفريح تعينها عطريته وتعاونها شدة
حرّه ويبسه وينصرانه في المنفعة الترياقية هليلج كابلي وهندي
كل واحد منهما بارد في الاولى يابس في الثانية وفي طبيعتهما قبض وانما

يسهل

يسهل بخاصيته يعينها العصر ويقبض بالعفوصة ويسهلان وخصوصا
الهندي السوداء فيحميان نفس الدم من القلب عن الكدر الى المتين والتقوية
ويدخلان في المفرحات ويشبه ان يكون هناك خاصية ايضا ورد
امتزاج جوهره مختلف ايضا متخلخل على نحو ما قلنا في الآس ففيه جوهر مائي
البرد في الثانية وجوهر ناري الحر في الاولى وفيه جوهر مليّن مرطب
وفيه جوهر مكثف يابس وهو بعطريته ملايم لجوهر الروح وخصوصا
لفا سنجي مزاجه فينفعه ببرده ويمتنه بقبضه فلذلك هو نافع جدا
من الغشي الحار والخفقان الحار لا فاجة ماؤه مبردا وهو نافع للاحشاء
كلها زعفران حار في الثانية يابس في الاولى وفيه قبض وتحليل
قويان يتبعهما الاحالة انضاج وله خاصية شديدة في تقوية جوهر الروح
وتفريحه لما تحدث فيه من نورانية وانبساط مع متانة وتعينها العطرية
الشديدة والطبيعة المذكورة فاذا استكثر منه افرط في بسط جوهر
الروح وتحريكه الى خارج حتى يعرض منه انقطاع عن المادة الغاذية و
يتبعه الموت وقدر ذلك وزن والاولى ان لا نذكره زرنب
وزرنباد حاران يابسان في الثانية وفيهما قبض مع تلطيف وتقوية
قلب ولهما خاصية في التفريح وتقوية القلب ويشبه ان يكون في الزرنباد
اكثر كثيرا منها في الزرنب لان الزرنب يشبه ان يكون تفريحه وتقويته للقلب
بسبب طبيعته وكيفيته اكثر منها بسبب خاصيته وتلك الطبيعة هي العطرية
التي فيه وقبضه مع تلطيفه واما الزرنباد فالفعلان منه بخاصية قوية
يعينها قبضه وتلطيفه وهو يجعل في اكثر الترياقات الكبار ولشدة
ملاءمته ولشدة ملاءمته لجوهر الروح يقوي الروح التي في الكبد ايضا

وكيفيته

حتى ينفع في المسمنات بجر ارمنى يقوي القلب ويفرحه بخاصيته وينفع
بنفضه عن الروح الدخاني السوداوي وتنقية البدن عن الخلط السوداوي
طباشير له خاصية في تقوية القلب وتفريحه والمنفعة في الخفقان
والغشي الحارين ويعينها قبضه وفي الامزجة الباردة ويشبه ان يكون
تفريحه وتقويته باحداث نورانية في الروح مع متانة طرخشقوق
هو الهندبا البري وهو بارد يابس في الاولى وله خاصية ترياقية
تنفع في تقوية القلب شربا وضمادا طين مختوم معتدل المزاج في الحر
والبرد مشاكل لمزاج الانسان الا ان يبسه اكثر من رطوبته وفيه
رطوبة شديدة الامتزاج باليبوسة فلذلك فيه لزوجة وغروية ولان
اليبوسة فيه اكثر ففيه مع ذلك تنشيف وله خاصية عجيبة في تقوية
القلب وتفريحه ويخرج الى حد الترياقية المطلقة حتى في مقاومة السموم
كلها ولهذا اذا شرب على السم او قبله حمل الطبيعة على قذفه ويشبه ان يكون
خاصيته تنوير الروح وتعديله ويعينها ما فيه من اللزوجة والقبض
فيزيد الروح مع ذلك متانة فيجمع التفريح الى التقوية ياقوت
اما طبعه فيشبه ان يكون معتدلا واما خاصيته في التفريح وتقوية
القلب ومقاومة المضار السمية فامر عظيم ويشبه ان يكون هذه الخاصية
قوة غير مقصورة على جرمه بل فايضة منه مثل فيضانها من المغناطيس
ولذلك تجذب المغناطيس الحديد من بعيد ومما ينفع في هذا الباب من
امر الياقوت انه بعيد ان حرارتنا الغريزية تفعل في الياقوت المشروب
احالة وتحليلا وتمزيجا لجوهره بجوهر البخار الروحي كما يفعل في الزعفران
وغيره وبالجملة بعيد ان يقول ان الياقوت تنفعل في صورته

[illegible] في الثانية ويعدل بالزعفران عند استعماله في الامزجة

عن الحار الغريزي ثم يحدث فيه فعله فان جوهره بعيد عن الانفعال فيشبه ان يكون
فعل الحرارة الغريزية غير مؤثرة في جوهره ولا في اعراضه اللازمة لصورته
ولكن في مكانه وكيفيته العرضيتين اما في مكانه فانه ينفذ مع الدم الى
ناحية القلب فيصير اقرب من المنفعل فيفعل فعله اقوى واما بكيفيته فبان
يسخنه ومن شان التسخين ان تشتد الخواص وتنتبه القوى مثل الكهربا فانه
لا فاتر في جذب التبن حتى يحك فيسخن ثم قوبل به التبن فيجذبه بسرعة
فيشبه ان يكون غاية تاثير طبيعتها في الياقوت هذا ويكون فعله زيادة افاضة
لما يفيض منه طبعا وزيادة تقريب ومما يشهد به الاولون من تفريح الياقوت
بامساكه وضعه في الفم دليل على انه ليس يحتاج في تفريحه الى الاستحالة في جوهره
واعراضه اللازمة ولا الى مماسة المنفعل عنه بل قوته المفرحة فايضة عنه
الا انه يقوى فعلها بالتسخين وبالتقريب كما في ساير الخواص الفعالة في
الاجسام ويشبه ان يعين فعل هذه الخاصية ما فيه من التنوير والتنشيف و
التعديل للمزاج كندر حار في الثانية يابس في الاولى مقو للروح
الذي في القلب والذي في الدماغ فهو لذلك نافع من البلادة والنسيان
وحاله مناسب لحال البهمن الابيض الا انه اضعف منه في تقوية القلب
واقوى عطرية والترياقية التي فيه ينفع دخنته في الوباء كهربا
حار في الاولى يابس في الثانية وقد ظن به انه بارد له عطرية كافورية
وله شعاعية يسيرة وخاصيته في تقوية القلب وازالة الخفقان
والتفريح قوية ويعينها تنويره وتمتينه لجوهر الروح كافور
بارد يابس في الثالثة وله خاصية قوية في ملاءمة جوهر الروح
وتغليظه بتبريده لذا اعتدل مقداره ونزع اعانها بتبريده الا كان

بالقلب سوء مزاج حار بسبب فی ضعف جوهر الروح وتحلله واما عطريته
فهی معينة للخاصية معونة مطلقة لا بجسب مزاج دون مزاج وقد يعدل
تبريده بالمسك والعنبر وتجفيفه بالادهان العطرة الرطبة مثل دهن الخيري
ودهن البنفسج وهو ترياق وخصوصا للسموم الحارة ويستفيد منه
الروح لطافة ونورانية شديدة ولذلك يقوی ويفرح والكهربا فانا كلم
فی هذا المعنی مشاكلة تاما الا ان الكافور اقوی خاصية واشد ملاءمة ٥
كزبرة البابسة منها ما هی باردة فی الثانية يابسة فی الثالثة ولها
خاصية فی تقوية القلب وتفريحه وخصوصا فی المزاج الحار ويعينها عطريتها
وقبضها الممتن لجوهر الروح كمثری فيه عطرية وقبض ومتانة
جوهر ومعالی البرد وفيه خاصية تقوية القلب وتستعين خاصيته بما يكون
من طبيعته والتفاح خير منه فی ذلك لسان الثور هو حار رطب فی الاولی
خاصية فی تفريح القلب وتقوية عظيمة جدا ويعينها ما فيه من اسهال
السوداء الرقيق فينقی بذلك دم القلب وجوهر الروح والجيد منه ما
يجلب من خراسان ورقه اخشن وزغبه اكبر حجما وشكله بعد الجفاف
غير متشنج ولا يابس واما الموجود فی هذه البلاد فهو جنس من المرو
ويوخذ علی انه لسان الثور لمشابهته اياه وليس به وقد جمع فی هذا الدواء
قوة الخاصية مع قرب الطبيعة من الاعتدال فلا اشتداد عليه لاأزورد
شبيه الحكم بما قيل فی الحجر الارمنی واضعف منه يسيرا لولو
شبيه الطبع والنورانية بالكهربا الا انه اقوی منه كثيرا ضبا وخاصيته
عظيمة جدا اللحم اللحم وان كان غذاء صرفا فان ماءه يدخل فی معالجات
ضعف القلب فلا باس لو تكلمنا فيه فنقول ان ماء اللحم لما كان اللحم

يصحا اما لحم الحولی من الضان والثنی واما لحم الحملان فصحا بادوا لحوم
الطير المحوصة انفع شیء لضعف القلب فان كان مزيفة الروح فلحم الحولی
من الضان والثنی منها وان كان لغلظه وكدورته مع قلته فالمشوی
هو اضعف منه واكثر اطباء زماننا يظنون ان ماء اللحم هو المرق التی يطبخ
فيها اللحم فليس كذلك بل ماء اللحم هو ما يخرج الطبيخ من اللحم المدقوق
حتی يسيل منه رشحا وينقلی فيه اللحم يصفی ويشرب مسك هو حار
يابس فی الثالثة يشبه الزعفران ولا يبلغ شاوه ونقل ما قيل فی الزعفران
الی هذا الموضع وهو اجل ترياق السموم الهلهلية مثل البيش وقوة
السنبل ويعتدل حره بالكافور ويبس بالادهان الرطبة مثل دهن البنفسج
ودهن الورد موميای حار فی آخر الثانية يابس كما اظن فی الاولی
له خاصية تقوية الروح كله ويعينها الروحية الممتنة غنام لما احتمل
حره ويبسه بدهن البنفسج ويبقی عطريته ونفوذه كان نافعا فی تعديل
الروح الذی فی الدماغ وخصوصا لما كان مزاجها بلغمية فلا احتاج ان يعتدل
ولم استعمله فی الروح الذی فی القلب كثير فعل ويشبه ان يكون نافعا فيها
ايضا لما ذكرنا فی صفاته نيلوفر يقرب احكامه من الكافور الا انه ارطب
ورطوبته لقوتها وكثرة البرودة التی يقارنها يحدث فی جوهر الروح
الذی فی الدماغ كلا للوفور الا ان يكون محتاجا الی تبريد وترطيب
ليعتدل واما الروح الذی فی القلب فيشبه ان لا ينفعل عن المعنی
الضار الذی فيه انفعال الروح الذی فی الدماغ حتی يقوية منفعة
بل الخاصية التی فی عطريته من ملاءمة الروح يقوی الروح الذی فی
القلب ويكون ضرر برده ورطوبتها الی حد يعتدل بالزعفران

نغمشك فيه عطرية عجيبة وحلاوة يخلط بحرارة وعفوصة لطيفا
لذيذا وفيه قبض صالح وهذه المعاني مما يعلم معينة جدا لخاصية في
التفريح معونة شديدة واما مزاجه فيشبه ان يكون حارة في آخر
الاولى ويبسه في اول الثانية سوسن آزاد قريب الطباع
من الزعفران وقريب الاحكام من احكامه لكنه انقص حرا ويبسا
منه وهو صالح لتقوية القلب وكذلك للتفريح فان في السوسن من تمتين
الروح قريب مما في الزعفران وليس فيه من البسط الشديد والتحريك
العنيف للروح الى خارج ما في الزعفران فالزعفران لا ينفع في الغشي منفعة
لان هذا يقوي الروح مع امساك اشد وتحريك انقص وذاك مع تحريك
اشد وامساك اقل سليخة قريب الطباع من الدارصيني سنبل
سعد ساذج هي متقاربة الطباع يشبه ان يكون في الثانية من الحرارة
واليبوسة واحكامها احكام العقاقير العطرة التي فيها قبض مع تلطيف وخا
صية تقوية وتفريح فليقرأ ما قيل في تلك عنبر حار يابس في الثانية
مع متانة ولزوجة وخاصية شديدة في التقوية والتفريح معا وبعينها
وعطرية قوية وهو لذلك مقو لجوهر كل روح في اجزاء البدن ومكثر له
واشد اعتدالا من المسك وقد عرف ما يوجبه اجتماع الخلال المذكورة
من الخاصية والعطرية مع لزوجة ومتانة وتلطيف عود يقارب العنبر
في الاحكام ولكنه يقصر عنه وهو يقوي كل عضو فضة باردة يابسة
قليلا وليقرأ الاحكام الياقوت وهو بعينها احكام الفضة الا انها في الفضة
اضعف منها في الياقوت فلنجمشك هي في الاحكام بادرنجبويه فاضعف
قليلا فاوانيا وهو عود الصليب معتدل في الحر والبرد لكنه قوي التجفيف

والقبض مع تلطيف وهذان المعنيان يعينان خاصية في تقوية الروح
الذي في الدماغ ونفض الفضول عنه مع ما فيه من اسهال السوداء
والبلغم عن جرم الدماغ وجع وافاد الدماغ خاصية مقاومة لقبول ذلك
ويشبه ان يكون له ايضا في القلب تاثير شبيه بذلك ولم يذكر فستق له عطرية
وقبض مع لزوجة فيشبه ان يكون لذلك مفرحا ومقويا للقلب ولذلك عد
في الترياقات صندل فيه خاصية تفريح القلب وتقويته ويعينها عطرية
وقبضه وتلطيف لطيف فيه واما برده فانما يعينها في الامزاج الخارجة عن الطبيعة
في الحرارة والابيض منه اشد بردا وهو في الثانية ويبسه اقل من يبس
الاحمر وهو في الثانية ايضا الا ان يبس الابيض في اولها ويبس الاحمر في آخرها
ويستفيد منه الروح حركة انبساطية مع متانة فاقله وقرفة الطيب وقرفة
الدارصيني طبايعها متقاربة واحرها ويبسها في آخر الثانية ولها وخصوصا
القاقلة تقوية القلب وتفريحه للعطرية مع ما فيه من القبض والتلطيف
بعينه الخاصية كما مضى ذكره في غيرها ريباس قريب الاحوال من حماض
الاترج وليس يضعف عنه في الطبيعة ويضعف عنه كثيرا في الخاصية رمان
لحلوه منه معتدل موافق لمزاج الروح لشبه وحلاوته وخصوصا الروح الذي
في الكبد شقاقل يظن به انه لتسخينه اللطيف وترطيبه يزيد في قوة
الروح تفاح هو بارد يابس في الاولى وله خاصية عظيمة في تفريح القلب
وتقويته وتعينها عطريته وحلاوته ولانه مع انه دواء ايضا غذاء
فينفع الروح بما يغذوه وبما يعدله ويقويه بخاصيته تمر هندي
بارد يابس في الثانية ويظن به انه يقوي القلب ويشبه ان يكون
ذلك خاصا بما ساء مزاجه من القلوب ومال الى الصفراوية فهو يعدله

بتربيه وتنقيه مما فيه من الطبيعة الاسهالية التامة لم يوجد خبر لعوا
يجري مجرى القافلة والقرض لان خبر بوا هو القافلة الصغيرة وهي
الطف من الكبيرة ذهب احكامه هو احكام الياقوت واحكام
الفضة وهو دون الياقوت وفوق الفضة ولذا تاملت ما كتبناه
في الياقوت عرفت الحكم في الذهب ومزاجه معتدل الى الحرارة الطبيعية
ض لم يوجد ظلم يوجد غار يقول حار في الاولى يابس في الثانية
له خاصية الترياقية من السموم كلها وتقوية القلب وتفريحه ويعينه في
ذلك ما فيه من القوة المسهلة للخلط الكدر مع التلطيف

فصل

قد استوفينا الكلام بحسب الغرض في الادوية المفردة القلبية فلنتكلم الآن
في المركبة واولى ما نبتدئ به هو الترياق الفاروق والمعجون المعروف
عسرو ديطوس فانهما اللذان لا يبلغ شيء من الادوية المركبة مبلغهما
في ملاءمة مزاج الانسان وموافقته وتقوية القلب وازالة التوحش
ومقاومة السموم وعلل هذه المعاني في هذين الدوائين منها ما هو معلوم
ومنها ما هو مجهول والمعلوم ما حصل لها من بسائطها والمجهول ما حصل
لها من الصورة المزاجية بعد الامتزاج مثال الاول انا نعرف ان الترياق
والمثروديطوس ينفعان من سم الافاعي لان فيهما دواء نافعا منه وينفعان
من سم العقرب لان فيها دواء نافعا منه وينفعان من الخفقان ويقويان القلب
والكبد لدواء شانه ان يفعل ذلك ومثال الثاني ان اشرف فعلها انما هو
بما حصل لهما بعد الامتزاج من طبيعة ملائمة لطبيعة الانسان جدا يستعد
بالمزاج لقبولها ومبداؤها من خارج ونحن لا نعرف العلة في انه لم كانت هذه
النسبة التي بين قوى الادوية البسيطة التي فيها واوزانها توجب هذا

تبين

الاستعداد لكنا علمنا بما يحدث مثله لا بالصناعة بل بالطبيعة والعقلاء من اهل
النظر يجزمون على ان الاهتداء الى تاليف هذين الدوائين كان بارشاد
الهي وعناية الهية وامر هو وحي او شبيه وان القياس لا يبلغ كنهه — وحي ح
وانما يبلغ القدر الذي ذكرنا فيه ولو كان فعل الترياق كله انما هو من جهة
بسائطه لا من جهة ما استفاده بمزاجه لكان الطري افعل وانفع من المختمر
والامر بخلافه بل الطري لا ينتفع فيه الا يسيرا وانما المنفعة لخاصيته التي هي موصوفة
في المدرك المستحكم لا غيره ويستحكم تخمره عند المتأخرين عند بلوغه عشرا من السنين — التخمر ح
وعند جالينوس مع عشرين سنة وذلك بحسب البلدان الحارة والباردة وانما
يرجى فيه المنفعة عند المتأخرين بعد ستة اشهر وليس ههنا قياس عندنا
ولا عند جالينوس ومن قبله من الاطباء يوجب حدوث هذه الخاصية
فيه بعد الامتزاج نعم قد كان يرجى ان يحدث فيه التخمير والامتزاج خاصية
جامعة لخواص البسائط اضعف منها ونخشى مع ذلك ان يكون الامتزاج
يسقطها لكن الالهام الالهي والعناية الالهية ساق الى ذلك فلما جرب
خرج اضعافا لما امل فيه وحقق الظن لا اليقين ثم المتخلفون من
المتطببين يعتقدون ان في الترياق وفي المثروديطوس حرارة مجاوزة
للحد فيتفقون في استعمال مقدار نصف مثقال منه ولا يتفقون في
استعمال اربعة مثاقيل من الكموني والفلافلي والذي يوجب
القياس وهو ان الحرارة في الشربة من هذين المعجونين اكثر كثيرا
منها فيما يسقطونه من سائر المعاجين فان في نصف مثقال من
الترياق والمثروديطوس دانقين وطسوجا عسلا وثلثة طساسيج
لادوية وانما نفذ في العسل قوة هذا القدر وفيه ادوية باردة

ثم المختمر يتضاعف قوته كيف كانت حارة او باردة وايضا المختمر يوجب
زيادة تسخين في الجوهر الرطب المتعفن والترياق بقلة الطبيعة اكثرهما
يقبل المعجونين الاخرين المذكورين فيكون تاثيره فيه مساويا بالقوة
قبلهما فيهما اشد ولكنه لا يبلغ ان يجبن عنه جبنا عظيما عندما يجسر على
ذينك جسارة شديدة والمعجونان الاولان قد يوصفان في ذينك الدوائين
لهذا الحجم افلا يجبن عن تحريمها ويجبن عن استعمال طريهما ومثله الحال في جسارة
هؤلاء المتخلفين على مثل سقي حب القوقايا وحب المنتن وحب السورنجان
وحب الضموع وجبنهم عن ايارج لوغاذيا وايارج اركاغانيس
والادوية المجففة المجففة في هذين اقل وزنا وتقارنهما مصلحات كثيرة
ولما تاملت انا فيما بيني وبين نفسي وحسبت حرارة الترياق و
المثروديطوس وجدت حرارة الترياق في آخر الثانية وحرارة مثروديطوس
دونها بقليل فاما ان كان المزاج اكسبهما استعداد القبول حرارة
من خارج فذلك لا سبيل الى الوقوف عليه الا بالتخمين التجربي دون
القياسي والتجربة ليس تريناني الترياق والمثروديطوس تسخينا
لا تريناه الكموني والفلافلي ولا يوجب لاحدهما على الآخر فضلا
يعتد به واما الافعال القوية الشريفة التي تظهر عن الترياق والمثروديطوس
فليس لشدة حرارة او برودة بل لخاصية شريفة اما حاصلة من خواص
البسائط واما من خارج ولهذا كان الامر على هذا فليس استعمال الترياق من
والمثروديطوس على ما يظن بهما انهما يوجبان من التسخين والاحراق
امرا لا يوجبه ادوية اخر ومعاجين مما يستعمل الانسان المعتدل المزاج
لهذا استعمل من انهما كان في اوقات معتدلة او باردة شيئا معتدلا

بالمقدار ولم يتواتر ولم يكثر انتفع بهما في تقوية القلب منفعة عظيمة
وحفظ عليه صحته وامن عوائل العفونات الموبائية والحركات الرديئة
من الاخلاط ولم تتكافيه السموم وقويت منه القوى وطال عمره
واما الانسان الحار المزاج الكثير الطبيعي في الفصول الحارة والبلدان
الحارة فلا يرخص له فيهما ولا في سائر الجوارشنات والمعاجين الحارة الا
عند ضرورة ظاهرة ويلي الترياق والمثروديطوس في هذا الباب
دواء المسك المر ودواء المسك الحلو والمرافوي واوفق لمن مزاجه
معتدل او الى البرد والحلو لمن به سوء مزاج حار ودواء المسك لا يقصر
عن الترياق في التفريح شيئا كثيرا او تقوية القلب ويقصر عن تقوية
قوى جميع البدن لان اكثر فعله في القلب واكثر عنايته في امر القلب
التفريح وانعاش الروح ولا يقاوم جميع السموم بل ما جرى مجرى البيش
وفائدته في اللذوع اقل من فائدته في السموم المسقية والترياق
نافع للجميع ودواء المسك قد يمكن ان يعدل المر منه بان يؤخذ منه
عشرة مثاقيل ومن عصارة التفاح المز وعصارة الرمان
المز وعصارة السفرجل المز من كل واحد خمسون مثقالا ويطبخ
حتى يتقوم ثم يستعمله حار المزاج وان كان المزاج اسخن مزج بالمياه
وعصارة الريباس وماء حماض الاترج ثم تكون الشربة بمقدار
ما يحفظ فيها الشربة من دواء المسك مع ثلثة امثاله عليه مثل مثلا
ولا يكون الشربة من هذا اكثر من ثلث مثاقيل او اربعة مثاقيل
فيحصل من دواء المسك الكبير منفعته التي بحسب خاصيته وينكسر
تسخينه المفرط وكذلك الكلام في المفرحات الكبير والصغير واما
حين

تصويبا مستقلا وفي التقوية لا يزال الاعضاء خصوصا شيئا
وتسخينه في السعفة العلل

والمثروديطوس نافعان

معجون النجاح الذي للكندي فانه نافع جدا في ضعف القلب السوداوي وعلة
الماليخوليا لكن منفعته بالتصفية اكثر من منفعته بالتقوية وساير الادوية
منفعتهما بالتقوية اكثر من منفعتهما بالتصفية ولذلك هو اوفق للخفقان
والغشي وهذا للتوحش السوداوي والماليخوليا **فصل**
واما الادوية المختصة بهذا الشان مما جربناه نحن والفت بعد هذه
الادوية فهي ذلك سكنجبين الفتة لاصحاب التوحش السوداوي ينقي
المادة برفق وينضجها فينتفع بادنى مسهل ونسخته افتيمون تركيب
عشرة دراهم بسفايج ستة دراهم لسان الثور خمسة وعشرون
درهما حاشا وزوفا وكمافيطوس من كل واحد اربعة دراهم بدرنجبويه وشاه
خمسة دراهم تربد ستة دراهم بزر الباذروج وبزر الباذرنجبويه وبزر
الفلنجمشك وزرنباد ودرونج وبهمن احمر وبهمن ابيض وساذج هندي
وسنبل وقاقلة من كل واحد وزن ثلثة دراهم ونصف بزر الكشوث
وبزر الهندبا من كل واحد عشرين درهما اصل السوسن واصل الهندبا
من كل واحد اثني عشر درهما جلنجبين سكري وزن الجميع ينقع كله
في خل الثقيف يوما وليلة ويكون الخل غمره ثم يصب عليه
من الماء قدر خمسة ارطال يطبخ بالرفق الى ان يعود الى مقدار الخل
وان كان الماء اكثر فهو اصوب ثم يصفى الخل ويلقى عليه من السكر سبعة خ
النقي قدر ما يعزه ويقوم ويرفع الشربة منه خمسة عشر درهما الى
عشرين درهما يستعمل عشرة ايام فيظهر منه نفع عظيم هذا اذا كان
هناك مادة كثيرة سوداوية واما ان كانت المادة قليلة لكن الاعضاء
الرئيسة مستعدة لان يتولد فيها هذا الخلط ويكون المقدار ودا

القليل منه راسخا في الاوردة والشرايين فقد جربت له هذه الشراب
ونسخته بزر الهندبا وبزر الباذرنجبويه وبزر الفلنجمشك
من كل واحد عشرون درهما لسان الثور ثلثون درهما وورق
الباذرنجبويه خمسة عشر درهما اصل السوسن الاسمانجوني
وزن خمسة دراهم اصل السوسن عشرة دراهم بسفايج وبزر
الرازيانج من كل واحد سبعة دراهم يطبخ هذا في ستة اضعافه
ماء الورد وضعفه عصارة التفاح الحلو حتى يبقى ثلثة اضعافه
فيصفى ويلقى عليه سكر ويطبخ منه الجلاب ويجوز ان يطبخ منه الكلكي
على قياس ما طبخ في الاول **تركيب آخر** شريف جدا ضعيفه
جربته معجونا وقرصا وزدت فيه ونقصت منه بحسب مزاج مزاج
وكان نفعه في تقوية القلب نفعا شديدا وهذه نسخته لولو
كهربا بسد من كل واحد درهم ونصف ابريشم مقرض سرطان
نهري محرق من كل مثقال لسان الثور وزن خمسة دراهم
سحالة الذهب وزن دانقين ياقوت مسحوق درهم بزر
فلنجمشك وبزر الباذروج وبزر الباذرنجبويه وورق الباذرنجبويه
من كل ثلثة دراهم بهمن احمر وبهمن ابيض وعود هندي وحجر ارمني
مغسول وحجر اللازورد المغسول مصطكي سليخة دارصيني زعفران
هيل بوا قاقلة كبابه بسباسه من كل واحد مثقال افتيمون
درهمان ونصف اسطوخودوس ثلثة دراهم جدوار مثقال وان لم يوجد
زرنباد مثقال وثلث درونج رومي مثقالان بزر الهندبا خمسة دراهم
بزر القثاء اربعة دراهم ترنجبين عشرة دراهم ورد احمر اربعة دراهم

مسك مثقالان كافور نصف مثقال عنبر درهم سنبل ساذج درهمان وهذا المعجون
قد يقرص للمعتدل المزاج في الحرارة والبرودة ويكون القرصة منه مثقال وقد
يعجن بالعسل وكلاهما قد يعمل بحسب المزاج المعتدل لا يغير منه شيء وقد يعمل
لمن به سوء مزاج حار ولمن به سوء مزاج بارد اما للمعتدل فيترك على حاله ويجعل
ما قرص منه كل قرص مثقال واحد ويعجن الجملة ثلثة امثاله عسل وان اريد
ان يستعمل ذلك المعجون بعد التخمير فيجب ان يلقى فيه من الافيون خمسة دراهم
ومن الجندبيدستر مسحوقا به مثله ولا يستعمل الا بعد ستة اشهر اقلها اعني
اذا القي فيه الافيون والجندبيدستر واما من يغلب عليه سوء مزاج حار
فيجب ان يجعل زعفرانه ومسكه نصف مثقال وينقص منه الافتيمون
ويجعل بدله اربع دراهم سنا مكي واربعة شاهترج ويلقى منه من الورد
عشرة دراهم بزر بقلة الحمقا ثمانية دراهم طباشير خمسة دراهم بزر الخس
درهمان صندل ثلثة دراهم ويحفظ الادوية الاخرى بحالها القرص كما ذكرنا
ويعجن بعسل منزوع الرغوة بالاستقصاء واما من يغلب عليه سوء مزاج
بارد فيجب ان يزاد في الادوية قشور جوز بوا وقشور الاترج وعود
البلسان وزنجبيل وفلفل من كل واحد ثلثة دراهم جندبيدستر مثقالان
وينقص وزن الكافور فيجعل نصف مثقال ويجري صاحب المزاج
الحار ان يتناول نصف الشربة مع مثقال طباشير في رب التفاح
وصاحب المزاج البارد ان يتناول الشربة منه مع دانق حلتيت طيب
وقد عالجت بعض من يجري مجرى الملوك عن ماليخوليا صعب يضرب
الى مانيا وهو الجنون السبعي فزدت في النسخة المعتدلة مثقالا
من الياقوت الرماني مستقصى السحق فانتفع به انتفاعا شديدا واقبل

اقبالا

اقبالا عظيما بعد الياس واما تركيبه الخاص باصحاب المزاج الحار التي انما
يصيبهم الخفقان وضعف القلب بسبب سوء مزاج حار فمن ذلك تركيب
بهذه الصفة بزر الخس بزر البطيخ المقشر بزر القرع المقشر بزر القثاء
المقشر من كل واحد خمسة دراهم بزر البقلة الحمقا ثلثة دراهم لولو كهربا بسذ
من كل واحد مثقال صندل مثقالان رب الكندر ثلث مثقال فان لم يوجد فخشب الكندر
ثلثة مثاقيل عود هندي درونج زرنباد بهمن ابيض من كل واحد درهمان
سرطان نهري محرق ابريسم لين مقرض من كل واحد مثقال قاقلة صغار
وطباشير من كل واحد ثلثة دراهم ورد سبعة دراهم زعفران نصف
مثقال كافور مسحوق مع عشرة مسك وسدس عنبر سحقا جيدا مثقال
ونصف لسان الثور خمسة مثاقيل يقرص جميع ذلك على ما بينا ويعجن
برب التفاح ورب السفرجل ورب الرمان اجزاء سواء على مقدار
ما يعجنه ومنه جلاب تتخذ بعصارة لسان الثور مع مثله عصارة الهندبا
واربعة امثاله عصارة التفاح ومثل الجميع مرتين ماء الورد وسدس ما جمع
سكر طبرزد يطبخ بالرفق حتى يتقوم والجلاب المتخذ بورق الباذرنجبويه
مطبوخا بماء الورد حتى ياخذ قوته او يلقى عصارته في ماء الورد ثلثا وثلثين
نافع للجميع من به ضعف القلب خصوصا ان كان معه لسان الثور اما اليابس
فيطبخ في ماء الورد واما الرطب فيعصر ماؤه فان كان المزاج شديد الحرارة
فليقل من عصارة الباذرنجبويه ويزيد في عصارة لسان الثور والا جعلا
متساويين ويطبخ من ذلك جلاب فصل واما الاستفراغات
لاصحاب السوداء منهم فيجب ان يستعمل لها بعد النضج والتليين فيبدا
بما ينقي البدن كله ان كان الخلط السوداوي في البدن كله واوفق ما

اربعة در
ثلثة در

ثلثين

يستفرغ به ان يحل وزن ستة دراهم من ايارج لوغاذيا في وزن عشرين
درهما ماء طبيخ الافتيمون مع الزبيب وهو ان تؤخذ من الافتيمون
اوقية ومن الزبيب اوقيتان ومن الماء رطلان يطبخ بالرفق حتى
يبقى ما اصفى يخرج منه وزن ثلثين درهما فانما يستفرغ بهذا الاستفراغ بطبيخ
ثلثي درهم طبيخ الافتيمون المعروف او بوزن ثمانية دراهم افتيمون
جديد افريطي مسحوق يسقى في السكنجبين بعد انضاج العلة بالسكنجبين
الذي قدمنا ذكره الا ان تخاف السحج فينضج بالجلاب الذي ذكرناه بعد السكنجبين
الاول ومن الحبوب القوية هذا الحب ايارج فيقرا وافتيمون من كل واحد
ثلثة دراهم اسطوخودوس وبسفايج وغاريقون من كل واحد نصف درهم
شحم الحنظل ربع درهم سقمونيا دانق ملح نفطي ومقل من كل واحد دانق
حب افضل منه ايارج فيقرا افتيمون واسطوخودوس من كل واحد
نصف درهم حجر لازورد مغسول وحجر ارمني مغسول من كل واحد ربع درهم
عود هندي مصطكي نعناع من كل واحد وزن دانق شحم الحنظل غاريقون
ملح نفطي من كل واحد ربع درهم عربق اسود طسوج ونصف سقمونيا طسوج
ويجب ان يعلم ان الحريق لما وقع منه في المطبوخ قليل من دانقين الى وزن
درهم وفي الحبوب قليل من نصف دانق الى دانق لم يكن له نكاية واستعمل
سائر الادوية استعمالا قويا واما اذا كان البلغم مع السوداء فيجب ان يستفرغ
بهذا الحب وصفته تربد افتيمون من كل واحد وزن درهم حاشا شحم الحنظل غاريقون
حجر ارمني مغسول من كل واحد وزن ربع درهم سقمونيا مشوي دانق ملح نفطي
دانق مقل دانق اسطوخودوس ثلث درهم عربق نصف درهم فهذه
هي الحبوب القوية لهذا الشان واما الحبوب التي هي دون هذه

فالاصوب ان لا يغير لاجلها التركيب والادوية لكن تقلل وزن الشربة
بحسب التخمين الصناعي ما بين النصف والثلثين اما اذا لم يقصد
باستفراغ البدن كله بل ناحية الرأس والقلب فيجب ان يستعمل حبوب
الشبيار ونسخته لمن كان مزاجه سوداويا محضا هذه افتيمون
هليلج كابلي من كل واحد جزء ايارج جزء ونصف عربق اسود سدس جزء
مصطكي وعود خام وبسفايج من كل واحد نصف جزء حجر ارمني مغسول
ثلث جزء وشحم الحنظل ثلث جزء يدق هذه كلها ويعجن بعصارة التفاح
ويحبب حبا كبارا كالحمص والشربة منه درهم الى مثقال يشرب ليلا ويتبع
نهارا سكنجبين طبخ من فلك الكبر ولمن مزاجه بلغمي سوداوي تربد افتيمون
غاريقون اسطوخودوس هليلج كابلي من كل واحد جزء ايارج جزء
ونصف عود هندي نصف جزء حاشا مقل مصطكي من كل واحد
نصف جزء ويحبب كذلك ولمن مزاجه سوداوي صفراوي تربد
افتيمون سنامكي شاهترج من كل واحد جزء هليلج اصفر جزء
وثلث صبر جزءان لازورد مغسول ثلثا جزء مصطكي جزء
وثلث ورد ثلثا جزء ويحبب كذلك فهذا ما حضرنا من الكلام في الادوية
القلبية على اقصى ما يمكن من الاختصار وقد حان لنا ان نتمم هذه
المقالة حامدين لواهب العقل على تتميمها ومصلين على انبيائه
ورسله اجمعين تمت

دا اسطوخودوس ثلثي ج

كتاب غنية اللبيب فيما يستعمل الطبيب
للشيخ العلامة أبي الجود محمد بن ابرهيم ابن الاكفاني
المصري رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذى خلق الانسان فى احسن تقويم و
هدى من شاء بفضله الى صراط مستقيم والصلاة
والسلام على من بشر به المسيح بعد الكليم محمد وآله
وعترته العقد النظيم اما بعد فهذه
رسالة لطيفة الحجم غزيرة العلم تشتمل على ما لا بد
من علم الطب فى حفظ الصحة والتحرز من الامراض
ومعالجتها على العموم حيث لا يوجد طبيب او
يوجد من لا يوثق به وفيه نكت معينة من الخواص
مما جربناه وتيقنا نقله عن اعيان الحكماء وضعتها
تذكرة لمن خصه الله تعالى بنفس زكية واخلاق رضية
وترتيب هذه الرسالة على اربعة اركان ومن الله
المعونة وعليه التكلان الركن الاول فى جمل
وجيزة فى حفظ الصحة على العموم الركن الثانى
فى تدبير المرض حيث لا يوجد طبيب او يوجد

من لا يوثق به الركن الثالث فى وصايا نافعة
فى هذين الغرضين الركن الرابع فى ذكر خواص
مختبرة ان شاء الله تعالى الركن الاول فى جمل
وجيزة كافية فى حفظ الصحة على سبيل الفصول
فصل فى الحكم المستفاد من خلق الانسان
على سبيل الاجمال اعلم ان البارى جلت قدرته
وعظمت حكمته خلق بدن الانسان من اعضاء
متوازنة وامشاج متعادلة وقوى ظاهرة وباطنة
وخص كل واحد منها بما ليس للآخر واحوج بعضها محتاجا
الى بعض ليتم بجملتها كل افعال الانسان الذى هو بحقيقته
النفس الناطقة والبدن انما هو آلة متصرفة كالخادم
واقرب هذه الآلات القوى الحيوانية والنفسانية و
الطبيعية ثم الارواح الحاملة لهذه القوى ثم الاخلاط
التى تنشأ عنها الارواح ثم الاعضاء ولما كانت هذه
الارواح جواهر لطيفة بخارية لا تحفظ الا بحافظ

يحوطها فخلق الخالق تعالى بيتا حريزا وثيقا يحتوي
عليها وهو القلب وينبعث عنه في الشرايين اعني
العروق الضاربة الى ساير الاعضاء لتفيدها الحياة
والحرارة الغريزية وتكون المراكب للقوى وهذه الارواح
للطافتها يسرع تحللها ولا تبقى الا بمدد يخلفها يكون
شبيها بما تحلل منها وذلك بخار الاخلاط المخالط للهوا
المستنشق فجعل الكبد يطبخ الدم ويوصل لطيفه
الى القلب وجعل الرية تجذب الهوى وتعدله و
تخرج فضلاته ولما لم يكن ما يطبخه الكبد من الدم
حاضرا لديها بل انما تستخلصه من الاغذية و
الاشربة فخلق اليد لاخذه والفم لتناوله والاسنان
لقطعه والاضراس لطحنه والمري لنفوذه والمعدة
لهضمه والمجاري الى الكبد لممره ولما كان المهضوم
لا يستحيل الى الدم بجملته بل ينفصل منه فضول
قبل طبخ الكبد وبعده يخلق الامعاء لدفع فضلة

الكثيف والكلا وبعده والمثانة لدفع ما ثبته و
الطحال لفضلة العكر والمرارة لفضلة المحترق
ولما كانت الاغذية والاشربة غير حاضرة لدى
اليدين خلق الرجلين للسعي في طلبه ولما احتيج
في هذه الافاعيل الى الحركات خلق الدماغ والنخاع
وانبت منها الاعصاب المحركة ضروب الحركات و
جعلها حاملة لروح حاس ليكسب هذه الاعضاء
الاحساس بما يرد عليها ولما كانت الاغذية مشوبة
بما لا يصلح للاغتذا خلق الله لهذه الجملة ربيئا
يميز ويبصر ويسمع ويشم ويذوق وجعل مسكنه
الدماغ والعين طليعته يدرك بها الالوان ويبسط
بها الاجسام والاذن للاصوات والانف للارايح و
اللسان للطعوم ولما كثرت هذه الاعضاء احتاجت
الى تحفظها على التجاوز فبنى لها هيكلا عاما يجمعها
وجعل الطعام اساسا وجدرانا واعمدة ووصلها

بالرباط والعقب وغشا الاعضاء بالاغشية
الحاسة وحشا خللها باللحم والشحم تحصينا و
تحسينا واجرى بينها الاوردة اعني العروق السواكن
ناشية من الكبد حاملة للدم الغاذي لهذه
الجملة واودعها جسما لطيفا حاويا لها كالمعتدل
بالنسبة اليها وهو الجلد واجرى معه ما خفي من
اطراف العروق والاعصاب لتغذوه وتكسبه
الحياة والحس وصار القلب يمد الكبد بالحرارة
الغريزية والقوة الطبيعية وهي التي من شانها ان
تخلف بدل ما تحلل من الاعضاء وتولد المثل والاول
التغذية ويتم بتحصيل البدل والصاقه وتشبيهه
ويحتاج في ذلك الى الجذب والامساك والهضم والدفع
والثاني هو التوليد ويكون بتهيئة المني واعداد
كل جزء منه لما يصلح له وتصويره بما يستحقه من
الاشكال والهيات وتمد الكبد القلب بلطيف

الدم ويمد القلب الدماغ بالحرارة الغريزية
والقوى النباتية ويمد الدماغ بالقوة المحركة
للرئة والصدر قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم
واخراج فضلاته واكتساب الروح الصاير من القلب
الى الدماغ لطافة صيرته قابلا للادراك والتمييز
والتخييل والتفكر والتذكر ولما كان هذا الهيكل
لا يستمر وجوده بالموت اعد الخالق تعالى آلة تجتذب
قسطا من فاضل مواده مناسبا للمادة التي تكون منها
وتنوعها الى ذكر وانثى وهي آلة التناسل وركب
فيه الشهوة المنازعة الى هذا التكوين واعانه
عليه بما قدره من هدايته وفطنته فكان ذلك
سبب تعاقب الاشخاص المتحفظة للنوع،
حسب ما قدره انه على ما يشاء فتبارك الله احسن
الخالقين **فصل** الامور اللازمة للانسان
موثرة فيه تحصرها الاطبا في ستة اشياء

يعبّرون عنها بالضرورة وهي الهواء المحيط
بالانسان وما يؤكل ويشرب والحركة والسكون
البدنيان والحركة والسكون النفسيان والنوم
واليقظة والاستفراغ والاحتباس وهذه اذا
قدّرت بما ينبغي حفظت الصحة الموجودة وردّت
المفقودة بحسب الامكان

فصل

الهواء عنصر لابداننا وارواحنا ومحيط بنا
فهو شديد التأثير فينا فيجب تعديله وحرّه
وبرده ويحترز من استنشاق ما يشوبه شوائب
رديّة كالغبار والدخان او اسن ماء او نتن جيف
او ابخرة مباقل ردية او اشجار خبيثة ونحو ذلك

فصل يقول كبير الاطباء ابقراط استدامة
الصحة بالتحفظ من الشبع وترك التكاسل عن الرياضة
ويؤكد ذلك فاضل الاطبا جالينوس بقوله من
اثران لا يمرض فليجعل وكده ان لا يحصل عنده

سوء هضم ولا يتحرك بعد الطعام وسائر الاطبا امروا
ان يرفع الانسان يده من الطعام وعنده بقية
من الشهوة حتى انهم اجمعوا على ان القليل من
الاغذية الردية اقل ضررا من الكثير من الاغذية
الجيدة وينبغي ان يؤخذ من الغذا حين اعتدال
الهواء قدر ما يمسك القوة ويسد الشهوة ولا
المعدة ولا يثقل عليها ولا يسرع بعد عطش ولا
يحدث عنده نفخ وقراقر ولا يتبعه جشا فاسد
بل يعقبه راحة وتندفع فضلاته بسهولة من
غير تقدم او تأخر فاذا علم هذا المقدار يواظب
عليه ويقلل منه في الصيف ويزداد في الشتاء بتدريج
وينبغي الاقتصار على الاغذية المعتدلة وما قاربها
مما اعتيد تناوله ولا يتعرض للاغذية التي هي
بالادوية اشبه الا لضرورة الاغذية المعتدلة
خبز الحنطة ولحمان الحولي من الضأن والجدا

والدجاج والاونو الدراج والحجل وصفرة البيض
نمرشت والزبد والارز الطرى والسمن وينبغى ان
يُنوّع الاطعمة بحسب الزمان فيؤكل فى الربيع
الاسفيدباجات والعرقات والفاينيه والفقاع
ونحوها وفى الصيف الملوخية والباميه واللبنيه
والمصيرة والتفاحية والمشمشية والسفرجلية
والسماقية والحصرمية والتوثيه والحامضيه و
الليمونية والركشية وفى الخريف الجواذيبات وشوربا
القمح والفريك والارز باللبن الحليب والزبد والسكر
وفى الشتا الهرايس والرشتا الحمص والارز المفلفل
ونحوها ويجد تناول اليسير من الحلوى بعد الطعام
والتنقل بالزبيب والتين والفستق والبندق واخذ
الفاكهة المعتدلة فى الصيف الملينة منها قبل الطعام
كالعنب والتين والبرقوق والقابضة كالتفاح و
الكمثرى والسفرجل واما البطيخ فلا ينبغى ان يوخذ

مع غذا آخر فيفسد كما ينبغى ان يشرب الماء
عند العطش الصادق وشرب الماء عقيب
الطعام ردى الا لمن اعتاده وكذلك على
الصوم او عقيب الحمام او الحركه او الجماع وما
دام الغذا فى المعدة ولا يجوز ان يشرب غير الماء
فصل لما كان الشخص المتعدل لا
يكاد يوجد فنذكر ههنا تدبير الاغذية
بحسب الامزجة القريبة من الاعتدال
ليقاس عليها غيرها ان شاء الله تعالى فالامزجة
الحارة الرطبة كالصبيان واشباههم يوافقهم
من اللحوم ما هو رطوبة كالجدى والطيهوج
والدجاج مطيبة بالمطفيات كالخل والحامض
والليمون والنارنج والحصرم والسماق و
الرمان والتمر هندى ومن الحبوب الشعير و
الماش والدخن والجاودرس والذرة ومن

الفواكه القراصيا والزعرور والنبق والتفاح
والكمثرى والسفرجل والرمان والموز وطلع النخل
وجمارة ومن البقول الخس والهندبا والبقلة
الحمقا والريباس ومن الاطياب الزهر و
الصندل والورد وماؤه والكافور والآس
والخلاف والبنفسج وفاغية الحنا والحار المزاج
كالشباب ومن يجرى مجراهم يوافقهم من
اللحوم ماهو معتدل الحرارة والحا الرطوبة كالخرفان
والفراريج والعجاجيل ويوافقهم اللبن و
الزبد والسمن والجبن الطرى وصفرة البيض
نيمرشت ومن الفواكه العنب والتين والاجاص
والبرقوق والخوخ والمشمش والبطيخ والخيار
والقثاء ومن البقول الاسفاناخ والملوخية
والخبازى ومن الزهور الخلاف والبنفسج و
اللينوفر وفاغية الكرم والمزاج البارد اليابس

كالكهول ومن تجرى مجراهم يوافقهم من اللحوم
ماهو قوى الحرارة وظاهر الرطوبة كفتيان
الضان والاوز والبط والدجاج المسمن
ومن الحبوب الحمص واللوبيا ومن الفواكه
الرمان الحلو والتفاح الحلو والتين والعنب
والموز والرطب وقصب السكر ومن الاصول
الماكولة اللفت والجزر ومن البقول النعناع
والرازيانج والكرفس ومن الرياحين الحبق
والنرجس والسوسن والنمام والزنبق و
من الاطياب العبير والعود والبان والغالية
ومن الانقال اللوز والبندق والفستق و
الزبيب والنارجيل والمزاج البارد الرطب
كالمشايخ واشباههم يوافقهم من اللحوم ماهو
قوى الحرارة قليل الرطوبة كالجدود والظباء
والارانب والخيل والنعام والحمام واليمام والعصافير

والقنابر والسمانى والسوادانيات والقديد
بالتوابل الحارة كالفلفل والزنجبيل والخردل
والدارصيني والكراويا والزعفران ومن الحبوب
الارز والحمص والقرطم ومن الفواكه التين و
العنب والبطيخ والبسر والرطب ومن البقول
الكرفس والطرخون والصعتر والسذاب و
الرشاد والخس لتنويمه ومن الاصول ونحوها
الفجل والقلقاس والثوم والبصل والباذنجان
ومن الانقال الفستق والجوز والصنوبر و
الزبيب والنارجيل ومن الاطياب المسك و
العود والعنبر ومن الزهور الياسمين والنسرين
والخزام والسوسن وقس على مزاج الصبيان
فصل الربيع وعلى مزاج المشايخ فصل الشتاء
وعلى مزاج الكهول فصل الخريف تصب ان شاء
الله تعالى **فصل** اعلم ان الغذاء متنوع له

بالمواد بعينه لا بد من مراعاتها وذلك مقداره
وكيفيته ووقت تناوله وترتيبه اما مقداره
وكيفيته فالا يثقل المعدة ولا يمرضها كما تقدم
واما كيفيته فينبغى ان يختار الاغذية المعتدلة
والقريبة من الاعتدال ولا تناول منها ما كيفيته
قوية كحرافة الخردل ومرارة السذاب وملوحة
القديد وحموضة الخل وقبض السماق الا لتنبه
شهوة او اصلاح مضاد وتحذر ما استعد
للعفن وبدايه كالكواميخ والصير والصحناة و
الشوى المغموم وكذلك ما يحرق الدم ويغلظه
كالتمر واما وقت تناوله فلا ينبغى الاكل الا على
الجوع الصادق وبعد الرياضة ولا يدخل طعاما
على طعام ولا يتحرك بعده حتى ينهضم واما
الترتيب فالافضل للانسان ان يتناول طعاما
واحدا وان كان لا بد من اطعمة فيقدم الالطف

على الاغلظ فيتقدم البقول المسلوقة على
البيض وهو على لحم الطير وهو على لحم ذوات
الاربع وكذلك ما يلين الطبيعة كالليمونية
بلبن القرطم والطبيخ بالمري على القابض كالرمانية

فصل الحركة المعتدلة قبل الغذاء
خير كلها وبعده شر كلها الا اليسير جدا و
الحركة المعتدلة تعين الحرارة الغريزية وتقوي
افعالها وتدفع الفضلات وينبغي ان تكون في وقت
اعتدال الهواء وخلو المعدة من الغذاء واندفاع
الفضلات والسكون معين على استمراء الغذاء
وهضمه الا انه مبرد مبلد وقس على الحركة الجماع
والحمام **فصل** النوم راحة للاعضاء
وسكون للقوى ومعين على الهضم الا ان نوم
النهار رديء يبخر الفم ويبلد الذهن ويفسد
اللون واذا اعتيد فلا يجوز تركه الا بتدريج

والاحداث النفسانية كالغم والحزن ونحوهما
شديد التاثير في مزاج الانسان **فصل**
لا يجوز المدافعة باخراج فضلة تحس بها
باندفاعها بل يبادر الى ذلك ويستدعي
الانسان من نفسه ذلك قبل تناول الغذاء
وقبل الرياضة وقبل النوم وقبل الجماع
وقبل الحمام وكذلك بعد هذه الخمسة ولا
باس بالقيء يومين متواليين مرة في
الشهر ويجتنب في الخريف **الركن الثاني**
في تدبير الامراض حيث لا يوجد طبيب
او يوجد من لا يوثق به ولنذكر ذلك في فصول

فصل ان المحققين من الاطباء اذا اشكل
عليهم المرض لا يعالجونه بشيء بل يخلوا بينه
وبين الطبيعة وهي القوة التي جعلها الله تبارك
وتعالى مدبرة للبدن حال صحته فانها كافية

شافية في دفع المرض لان الادوية التي يعالج بها
الامراض انما يقصد بها معونة الطبيعة فاذا
جهل حال المرض فلا ينبغي التعرض اليه بشيء من
العلاج فانه مجهول بالضرورة فربما قتل وكيفية
تخلية البدن مع الطبيعة ان يترك المرض في
حركاته وشهوته متى جاع اكل اخف طعام
جرت عادته باكله ومتى عطش شرب الماء
ولا يمنع الطعام والشراب البتة ولا يتعرض
لعلاج قوي بل يقوى الحدس ويستعمل الخفيف
من الادوية مع مراعات القوة والاجتهاد
في حفظها وتقويتها وان ظهر للطبيعة حركة
الى جهة قصد نحوها **فصل** العلاج
القوي هو اخراج الدم الكثير بالفصد و
بزل مائية الاستسقاء ونحو ذلك والمسهلات
القوية الكثيرة الاستفراغ والحقن الحادة

والقيء بالادوية العنيفة وتناول المركبات الكبار
كالترياق ونحوه فان هذه اذا صادفت محلها
عظم نفعها وان اخطأته عظم ضررها **فصل**
العلاج الضعيف هو اخراج الدم اليسير بالشراطة
وتليين البطن بالشيرخشك والترنجبيل ومربا
البنفسج وسكره وشراب الورد المكرر ورب الاجاص
ونحوها واستعمال الحقن اللينة والفتل اللطيفة
والقيء بماء الشعير والسكنجبيل ونحوه وتناول الا — شربة
المالوفة المتخذة من السكر والادوية المستعملة
كثيرا في عرض الصحة والمنطبخات التي يقع فيها
عود السوس والرازيانج والانيسون وكزبرة
البير ولسان الثور والزبيب والاغذية المعتادة
المعتادة وكذلك تبريد المزاج بنقيع التمر هندي و
القراصيا والمشمش او تسخينه بالزنجبيل المربا وشراب
العنب فان هذه كما يقل نفعها كذلك يقل ضررها

لانها مالوفة في الصحة **فصل** اجماع
الاطبا على انه متى امكن مداواة المرض بتدبير
الغذا ولا يتعرض للدوا واذا احتيج الى الدواء
فيكتفى بالادوية الغذائية ما امكن فان كان
ولا بد من محض الدوا فليكن بالادوية اللطيفة
وما امكن الاستغنا بالدوا المفرد عن المركب فلا
يتجاوز اليه كل ذلك فرارا من الاقدام على
ما يغير لا بد ان يغير الابدان تغييرا شديدا
وكذلك متى اشكل امر التغذية في الاعطاء والمنع
رجحوا جانب المنع الا اعطاء المعتاد وكذلك في
شرب الماء يطلقون منه اليسير ولا يمنعونه
البتة **فصل** يجب مراعات القوة و
حفظها على كل حال بما امكن من استعمال امراق الفراد يج
وماء اللحم والبيض من الشراب المطلق لمن يباح له
تناوله والارايح العطرة اما الحارة كالمسك يباح

له

له تناوله والعود والعنبر واللبان والياسمين
والنرجس والنسرين ونحوها واما الباردة كالصندل
والكافور والورد وماؤه والبنفسج والخلاف وماؤه
وكذلك سماع الغنا اللذيذ الملايم ومجالسة المحبو بين
من الاهل والاصدقاء وورود الاخبار السارة
واشباه ذلك **فصل** من الامراض ما هو سريع
الانقضا والغالب فيه ان القوة تبقى محفوظة
بغير غذا ولكن يحتاج المعدة الى ما يشغلها
كالربوب او المزورات المتخذة من البقول
ونحوها او ماء الشعير وهو افضلها لكنه ينبغي
ان يجتنب متى كان في المعدة مواد فجة او فضل
طعام او كانت المعدة كثيرة الرطوبة واما الامراض
التي لا تنقضي سريعا فتحتاج القوة فيها الى الغذا
ويقلل منه كلما قرب المنتهى **فصل** قد تدعو
الضرورة الى الاستفراغ بفصد او اسهال فاعلم

يراعى في كل استفراغ عشرة اشياء

ان كل استفراغ يراعى فيه عشرة اشياء وجود
الامتلاء وقوة القوة والمزاج الموافق كالحار الرطب
والسحنة التي ليست بقضيفة جدا ولا متخلخلة
والاعراض الملايمة كالاستفراغ والحال وبالقرب
منه والسن المحتمل فالطفل والشيخ لا يحتملان
والفصل الذي لا يخاف منه تحلل القوى كالقيظ
ولا جمود الاخلاط كالشتاء والبلد المعتدل
وعدم الصناعة الشديدة التحليل وعادة
الاستفراغ وقد تلجي الضرورة الى مراعات
الامتلاء وقوة القوة فقط ويقصد جهة قرب
المادة كالمغثية بالقي والمغضه بالاسهال
والامتلاء من الاخلاط ان كان مع تساويها
او غلبة الدم فاستفراغه بالفصد ولا بقصد
مع امتلاء العروق بالغذاء ولا الامعاء بالثفل
مع مراعات الشروط العشرة واذا كانت القوة

ضعيفه فاقتصر على الاشربة الملينة وماء
الاجاص واستعن بالفتل والحقن الملينة
وانعش القوة فاذا نهضت تدرج الى الترنجبيل
والشيرخشك بمطبوخ الفاكهة مع السنا وزهر
البنفسج في المواد الصفراوية ومع الافيتمون في
السوداوية والغاريقون في البلغمية

فصل

الامتلاء يقال على زيادة الاخلاط وكثرتها فان
اعتبر بالنسبة الى القوة في البدن سمي امتلاء
بحسب القوة وان اعتبر بالنسبة الى الاوعية
الحاوية له سمي امتلاء بحسب الاوعية و
علامات الامتلاء بحسب القوة ثقل الاعضاء
وكسل واعياء من غير تعب وكلال الاعضاء
عن الافعال وعلامات الامتلاء بحسب الاوعية
هي علامات الامتلاء بحسب القوة وتزيد عليها
بدرور العروق وربو البدن وتمدد جلدته

الامتلاء بالنسبة الى القوة يسمى امتلاء بحسب القوة وبالنسبة الى الاوعية يسمى امتلاء بحسب الاوعية

وحمرته وغلظه والاحلام الدالة على الثقل
فان غلب الدم بنعاس وتثاوب وتمطي وحكة
مواضع الفصد والحجامة وظهور بثور دموية
وحلاوة في الريق ورؤيا اللهو والاطراب والالوان
الحمر والتباريق والرعاف وان غلبت الصفراء
فمرارة الفم وخشونة اللسان وعطش وجفاف
الانف واستلذاذ النسيم البارد وضعف
شهوة الغذاء ونارية البول وظهور آثار الصفرا
في القي والبراز ورؤيا الطيران وان غلبت السوداء
فنحل البدن وكمودته واحتراق في المعدة وقوة
شهوة الطعام ووسواس وسهر ورؤيا الاموات
والمخاوف فان غلب البلغم فبياض اللون وكثرة
الريق وضعف الهضم والجشاء الحامض والرهل
وبياض البول وكثرة النوم ورؤيا المياه والثلج
ومما يؤيد هذه الدلايل الفصل والبلد والسن

وسالف التدبير **فصل** ان كان المرض
مهيا حادا شديد الاضطراب فليستفرغ مادته
بغير تأخر ولا انتظار نضج وهو عبارة عن تهيؤ
الاخلاط للاستفراغ وعلاماته منها عامة و
منها خاصة والعامة منها ما يوجد في البول
ويدل على هضم الكبد بان يكون اترجي اللون
معتدل القوام ابيض الرسوب ومنها ما يوجد
في البراز ويدل على هضم المعدة بان يكون لينا
متصلا سهل الانفصال في وقته ومقداره بحسب
ما يقتضيه التناول ومنها ما يوجد في العرق و
يدل على هضم العروق بان يكون حارا لينا سايغا
متشابها في البدن كله والخاصة هي التي توجد في
فضلة عضو خاص كالنفث لآلات البدن
التنفس بان يكون ابيض املس معتدل القوام
سهل الخروج ومن الخاصة ايضا الدمع للعين

في الاشارة الى قوة القوة

والانتشار للدماغ **فصل** في الاشارة
الى قوة القوة وذلك بسلامة الافعال وافعال
القوى النفسانية التذكر والتفكر والتخيل و
السمع والبصر والشم والذوق واللمس والحركات
الارادية وافعال الحيوانية انبساط القلب و
الشرايين وانقباضهما ويدل عليه النبض و
لا تحتمله هذه الرسالة ويدل افعال القوى
الطبيعية استمراد الغذا ودفع فضلاته واخلاف
بدل ما تحلل ويولد المثل **فصل** قد تنهض
الطبيعة برفع مادة المرض على سبيل البحران فلا
ان يعارض فعلها ولا يمنع ما تدفعه سوا كان
رعافا او اسهالا او ادرارا الا ان يشرف ويسقط
القوة **فصل** ومن شرب دواء مسهلا ولم يكن
يسهله وامكن تسكينه فهو الاولى وان لم بد من
تحريكه فبحقنة لطيفة او فتيلة اما دواء آخر في
ذلك

ذلك اليوم فخطر ومن افرط به الاسهال ببرد
بدنه يعطى الربوب القابضة العطرة كرب
التفاح والسفرجل او ماء الورد المصري او ماء
الرمان المز سويق الشعير ويعمل الاطلية القابضة
على جوفه كالجلنار والورد والقاقيا والصمغ
العربي برب السفرجل وبشد اطرافه ويغذى
بالمزورات القابضة كالرمانية والسماقية
والزركشية بقضبان البقلة الحمقا والحماض وان
ضعفت القوة فالغزاريج مطيبة بهذه
القوابض او مسلوقة مع السفرجل والصندل
مطحنة او مشوية او يحشى في اجوافها الورد و
الزرشك والصندل والعود ويطبخ مع السفرجل
ويؤخذ امراقها ومن افرط عليه القيء يسقى رب
الحصرم المنعنع او شراب الرمان الحامض المنعنع
او سويق الشعير برب السفرجل او بماء الرمان المز

وبمبيض ذرجون الكرم ويمضغ المصطكى او
قشر الفستق الحادج ويتجرع ماء الورد ويطلى
رأس المعرق باقراص الصندل بماء الورد وتشد
الاطراف وتوضع في ماء حار ومن اسرف به الرعاف
يغسل وجهه بماء شديد البرد ويستنشق بالكافور
بماء الورد ويصعت بعصارة روث الحمار الطري
ويضمد الجبهة بورق اللينوفر او بقشر الخيار
او البطيخ الهندى او بقرص الصندل بماء الورد
المصري وتشد الاطراف ويمسك الاذنتين
او ينفخ في الانف سحيق العصف او يدخل فيه
فتيلة العنكبوت مغموسة في حبر وعليها صبر
وقتا وكندر ويعلق على الكبد محجمة او كان الرعاف
من الجانب الايمن وعلى الطحال ان كان من الجانب
الايسر ويسقى اللبن المنزوع الزبد كثيرا و
يحذر المرعوف النظر الى الاشياء الحمر خصوصا

ذات البريق ومن اسرف به العرق يضمد
بدنه بورق الآس المضمد المجفف المطحون
او الورد مع يسير شب ويلبس ثياب كتان
مصندلة مكفرة ويبرد هواء مكن هؤلاء برش
الماء البارد وفرش اوراق الصفصاف
والخلاف والآس الرطب وفاغية الحنا
الركن الثالث في وصايا نافعة فيما تقدم
من حفظ الصحة وعلاج الامراض فصل
للعادة مدخل كبير في التأثير في الامزجة الانسانية
صحة ومرضا حتى يقول كبير الاطباء ابقراط
ما قد اعتاده الانسان منذ زمان طويل وان
كان اضر مما لم يعتده فاذاه له اقل فينبغي
ان ينتقل الانسان الى ما لم يعتده بالتدريج
واعلم ان للاوهام ايضا تأثيرا عظيما في الانفعالات
النفسية التي يتبعها اثار بدنية فان الانسان

للعادة مدخل كبير
في التاثير للامزجة
الانسانية
صحة ومرضا

المصلي

فلن الصحيح التمييز يمكنه على جذع ممدود
على الارض ويعجز عن ذلك اذا ارتفع على
شاهق والضرس من هذا القبيل **فصل**
لا ينبغي ان تعود الطبيعة الكسل بالمعونة
دائما وفي الامور اليسيرة ولا ينبغي ان يجعل
الاستفراغ دينا سواء كان بالفصد او
بالاسهال او بالقي لما فيها من استفراغ الخلط
الجيد ومصاحبة الارواح وضعف القوة ف
كذلك لا ينبغي ان يقيم المعالج على دواء واحد
بل يحفظ نوع العلاج مع تبديل الادوية
لما يختص به اشخاص الادويه ولما تألفه
الطبيعة من تكرار الدواء الواحد فلا ينفعل
عنه كثير انفعال وكذلك لا ينبغي التضجر من بل
تاخير نجح العلاج اذا كان صوابا ولا يقام
على الخطاء وان لم يظهر اثره ولا يغتر بتاثير

الامور

الامور العرضية **فصل** قوة المريض
بالنسبة الى الطبيب كراس المال بالنسبة
الى التاجر ان وجد ربحا والا حفظ راس
فيجب صرف العناية الى حفظ القوة وتقويتها
بكلما يمكن من الاغذية الملايمة والادوية
المصلحة للمزاج والارايح العطرة والسماع
اللذيذ والنظر البهج والاخبار السارة
ونحو ذلك **فصل** اذا حصل غشي و
سقط قوة فانعش القوة لوش الماء
البارد على الوجه واشمام الارايح العطرة
التي فيها تعديد الروح كرايحة السويق الحار
والفراريح المشوية خصوصا التي قد حشيت
اجوافها بالتفاح والسفرجل والورد الا تج
والخبز الحار المرشوش عليه ماء الورد الممتسك
او الكفور ورايحة اللحم الاحمر المزعفر المكبب

لزوم الاجتهاد في تسكين الوجع

ورايحة الحناء الغض حين كسره واسقه شراب
الورد العطر والتفاح او امراق الفراريج مع
يسير شراب عطر وماء اللحم المستخرج
بالتعريق مطيبًا وبالسماع اللذيذ ونحوه
فصل اجتهد في تسكين الاوجاع
ما امكن ولو بالمخدرات اما من خارج
كالاقراص المثلثة واما من داخل كالبرشعثا
فان الاوجاع تحل القوة وليكن هذا آخر
الكلام في هذه الفصول **الركن الرابع**
في ذكر خواص مختبرة اكثرها طيبة ارتب
ما تعلق منها بالعلاج على ترتيب اعضاء البدن
عمومًا ثم من اعلاه الى اسفله خصوصًا ثم ما لا
يختص بالطب بعد ذلك جبهة ارنب اذا
كان في المنزل دفع الوبا الاس تحرق به فيدفع
ضرر الوبا التابع لعفن جثث القتلى والنقايع

الردية والمباقل الخبيثة وكذلك الشمع
الحامض والمايعة السايلة والعنبر ايضًا قطور
اذا شم طرفي النهار ووسطه وفي الليل دفع
ضرر الوبا وكذا الاترج ايضًا ياقوت ساير
اصنافه اذا علق او تختم به دفع الطاعون
شربًا وكذلك الطين الارمني والمقل الازرق
ايضًا بيباس كله ينفع الطاعون وكذا جمار
النخل كافور شربه واشتمامه ينفع الطاعون
جوزه طيب اذا علق منها واحد على صاحب
حمى الربع وهي التي تاخذ يومًا وتترك يومين
نفعته وكذلك الهدبيه وهي الدويبة التي تولد
تحت الجرار لكثرة الارجل وتنضم فتصير كورة
اذا لف منها واحدة بالجلد في خرقة وعلقت
على صاحب حمى الربع نفعته وكذلك قرن الجيد
المقرنة وعظم الضفدع وعظم الميت والعظم

المثقوب الذى فى جناح الديك واذا قص
شعرات من لحية التيس وتشد فى خرق
وتعلق على صاحب حمى الربيع نفعته و
كذلك عين النمس اليمنى والرئة وهى البندق
الهندى ايضا حب الاترج اذا بخر بصاحب
حمى الربيع نفعه وكذلكا لعرن وهو زوايد
ركبة الفرس وجلد القنفذ ايضا وذنب
القنفذ ش لحم الحرو راذا اعتدى به صاحب
حمى الربع فى نوبى الراحة فى اربعة ادوار
ذهبت حماه واذا لبس صاحب هذه الحمى ثياب
امراة نفسا لم تغسل بعد نفعته عينا السرطان
النهرى اذا علقتا على صاحب حمى الغب
نفعه وهذه الحمى هى التى تاخذ وتترك يوما
اذا اخذت انبوبة قصب فارسى مشدودة
السفل وثقب فيها فوق اسفلها بعدد اربع

اصابع مضمومة ثقب بقدر راس المسلة
وثقب فى اعلاها ثقبان دقيقان وعمل
فى الانبوبة سام ابرص وسد راسها بخرقة
بشمعة وعلقت بخيط يعمل فى الثقبين الد قيقين
على صاحب حمى الغب فانه يجد بذلك راحة عظيمة
وكذلك اذا علق عرق الحجر البارد وهو المعدنى حين
يوضع فى الشمس عين الدب اليمنى اذا علقت
على صاحب الحمى النايبة نفعته وهذه الحمى
هى التى تنوب كل يوم عين الديك اليمنى اذا
علقت على صاحب الحمى المركبة نفعته وكذلك
دود الخز اذا شد فى خرقة بعد تجفيف وعلق
على صاحب الحمى المركبة نفعته قنفذ بستانى
اذا اخذت اظفاره اليمنى وبخر بها المحموم حمى
مركبة نفعته وكذلك ناب الفيل وزبل الطاووس
ايضا ابن عرس اذا راى طعاما مسموما

يتقشعر ويقف شعره واذا ذبح وسلخ
وشق بطنه واخرج وملح وجفف في الظل
وشرب منه مثقالين كان اقوى علاج
للسموم كلها بادزهر حيواني او معدني نصف
درهم منه يقاوم السموم شربًا وكذلك
الطين المختوم والزمرد ايضًا والانفحة اي
الانافح كانت والطاووس اذا راى طعامًا
مسمومًا ينفر عنه ويصيح صياحًا شديدًا
مرارة الوعل اذا شرب منها نصف مثقال
بماء الخل البري يوم نزول الشمس برج الحمل
امن شاربها المسموم والتسوع وكذلك
من شرب من المر ما قلن ثلاثة دراهم في
ثلاثة ايام متواليه كل يوم درهم بلبن حليب
ومن نظر الى السماء وهو الكوكب الصغير المجاور
للاوسط من بنات نعش الكبرى التي

يمتحن

يمتحن به الناس ابصارهم لم يلسع ليلته
تلك بحيه ولا عقرب غاريقون من علقه عليه
لم تلسعه عقرب وينفع لسعة العقرب شربًا
اذا شرب مثقال بشراب وضماد بريق الصايم
الذي قد مضغه السموم المشروبة طين
مختوم نصف درهم بشراب عتيق وكذلك الباد درهم
الحيواني والمعدني ايضًا والاحمر المجلوب
من مرعش صنف فاضل منه وكذلك الزمرد
وانفحة الارنب ايضًا والحشيشة المعروفة بالخلصه
وبرادة الحديد اذا طرحت في شراب مسموم
نفت سمه ولا يضر شيئًا ذايبه ومن المركبات
الترياق الفاروق والمثروديطوس ونحوهما
لسع الحيات والافاعي ينفع منه كلما تقدم ههنا
في السموم المشروبة وحب الغار وورقه وكبد
وكبد الذيب مجففة ولحم القنفذ البستاني واصل

واصل الغاسل يشرب منه درهم بشراب
والشراب المسمى اخبوثر يشرب منه مثقال
ومرارة الديك وبول الانسان و وسخ
اذنه وخصية الايله مجففة وقضيبه
ايضا يشرب منه نصف درهم واصل الحنظل
وطبيخ السرطان النهرى بحليب الماعز
ولب حب الاترج يشرب منه ثلث دراهم
بنصف رطل شراب وقديد لحم الغزال ومما
يخص الافعال المعروفه بالجامة شرب
عشر بيضات نيه من بيض الدجاج ومما
ينفع نهش الافاعى ضمادا وطلاء عصارة
الكبريت مع الشراب والقطران والنفط و
سمن البقر والميعة السايلة وتراب صيدا
نافع جدا والكبريت بريق الصايم والثوم
ولبن البلسان والزفت مع الملح والضفدع

النهرى

النهرى اذا رض ووضع وهو حار وملاح
الماعز حارا ايضا والتين الفج ومرارة السلحفاة
النهرية ونخالة الحنظلة مطبوخة بالشراب
او بالخل ودمعة الكرم وبصل العنصل مشويا
او مطبوخا بالخل ولحم الانعام طريا مرضوضا
ورماد اسنان الانسان مسحوقا والحنظيانا
والباذهر يمضغه الصايم ويضمد به ومما
ينفع منه تعليقا حجر اليشم واذا اكتحل بمرارة
الرخمة فى العين المخالفة للجانب الذى فيه
اللسعة سكن الالم وكذلك مرارة الحداة و
اذا اخذ غصن من اغصان الزيتون و
ضرب به موضع اللسعة سبع ضربات
غير مولمة ويوخذ من اغصان الشجر شيا
ويمسح به البدن ثم يضرب موضع اللسعة
سبع ضربات غير مولمة سكن الالم لسع

الالعقارب ينفع منه شربًا زيادة على ما
تقدم بزر حماض الا ترج يوخذ منه درهمًا
بشراب وعصارة حماض السواقي واكل جرمه
وهو عروقه وورقه وورهمًا من بزر السيسبا ن
بعل وكذلك الداسر وهو عرق الجناح
والسقرديون وهو الحشيشة الثومية ور
صامريوما وهي الحشيشة التي لها ثمر كحمة
العقرب والزراوندالطويل والجنطيانا و
الحلتيت والتُرَنَّد وهوالبندق الهندي
والزرنباد وهو عرف الكافور والبنطافلن
والفق والمرّ والسعد والحك والجاوشير
وهوالكلخ والبوصيروا لابرسا وهو اصل
السوسن الاسمانجوني ونصف درهم من بزر
الخندقوقا اومن اصل قثا الحمار يُسكنه للوقت
ودانق من الموصيا بشراب عتيق وترياق الاربعة
ادويه والبرشعثا ايضًا والترياق المعروف
بالعسكري خاص بالعقارب الجرارة وهي التي
لا ترفع اذنابها وعصوره وورق التفاح الحامض
ومما ينفع لسعة العقرب ضمادًا او طلاء العقرب
بنفسها ترض ويُضمد بها وكذلك الخنفسا والفارة
تُشق وتوضع بدون ذبح والنطرون المشوي و
الملح الاندرانى مسخنا ولبن التين والزيت
العتيق مُسخنًا والنعناع ممضوغا وهن قشر
النارنج وورق الفجل مطبوخا مع نُخالة الحنطة
والبادروج ممضوعا والباذروج يعرف بالريحان
التي وقشر البندق الهندي والسكبينج وهو
صمغ بالخل ومرارة الرخم والزباب وتراب
صيدا وتراب حمص وياكل التين والجوز
والبندق والفستق ويُشرب الشراب الصرف
ومن اكل كرفسا ولسعه عقرب بعد ذلك

او ليلته مات واذا مسح مكان اللسعه بكمره
الذكر مرارًا سكن الم اللسعة لوقته وكذلك
اذا اكتحل بمراره جدي مجففة في العين
المخالفة لجهة اللسعة واذا علق شعر صبي عمره
من اربعين يومًا الى ثلاثة اشهر على الملسوع
سكن المه وكذلك ورق الزيتون عضة الكلب
ينفع من ذلك شربًا سفوف السرطان وصفته
رماد سرطانات نهرية محروقة احياء وقدر
نحاس غير مبيضه ليلة العشرين من تموز
حرو بن حنطايانا دومي وص من كل واحد
جزو يوخذ منه كل يوم اربعة دراهم مع
اربعين يومًا متوالية فان اضافه فانه يشيء
الى ما يشربه وكذلك الحولان الهندي يشرب
منه كل يوم سند وا ربط اربعين يومًا و
لبعض اهل التجارب دوآخر كتب من درايح

مقطوعة الاطراف واصل قثا الحمار من كل واحد
جزو اقماع الرمان جزوين يوخذ من مجموعه
نصف درهم مره او ثلاث مرات في ثلاثة ايام
فانه يطرح قطعًا لحمية شكلها قريب من
شكل الكلب فيبرى والحشيشه المعروفة به
وهي الشن اللحفاه وتعرف لحشيشة السلحفاة
واللحاة ايضًا يوخذ منها اربعة دراهم باربع
اواق ونصف ماء العسل وينبغي ان يجمع هذه
الحشيشة في اليوم العشرين من شهر تموز و
اذا دق اصل هذه الحشيشة طريًا وعصر ماؤها
من ثلثه اصول وشرب المعصوص منه درهمين
انتفع بذلك نفعًا بليغًا وان تعذر الرطب فيوخذ
من يابسه وهذا القدر وكبد الكلب الكلب لا
يعادلها شيء في المنفعة ويقرب منها كبد الذيب
والدواء المسمى صن وبر نافع جدًا يسقى منه

ربع درهم بماء بارد مرة او ثلاث مرار وانفحة
الكلب اذا اخذت من جرو يوم ولادته
او ثانية وعجنت بدقيق شعير وجففت و
سقي منها المعضوض دانقين من درهم كل يوم
ثلثه ايام متوالية نفعه ايضا واذا شرب المعضوض
الماء الذي يطفى فيه الحديد وهو لا يعلم نفعه
وفضل طعام المعضوض وشرابه لا يتناوله
احد غيره ومما ينفعه ضمادا النعنع بالملح والحلتيت
بالعسل وورق القثاء ودقيق الكرسنه بالشراب
وجوز ماثل بعسل وورق لسان الحمل بالملح و
رماد بعر الغنم بالخل وشوالانان [?] بالخل
ولبن التين وقشر اصل الرازيانج بالعسل و
اذا فزع المعضوض من الماء او رأى وجهه في
المراة كوجه كلب لم يطمع في برؤه **فصل**
ولنقل في الخواص المتعلقة بالعلاجات على ترتيب

الاعضا من الراس الى القدم **الرأس** لولوء محلول
اذا سعط صاحب الصداع برى لوقته من مرة
ومن امسك الكافور في فمه مع عصارة الخس
سكن صداعه الحار واذا اتخذ كحلا من اثمد
واقليميا ذهبية نعل منزوع الزغب واكتحل
به في الجانب الصحيح سكن الم الجانب المالوم
واذا اسعط بمرارة الضبع صاحب الصداع
البارد ثلاثة ايام متوالية ابراه ومما ينفع
الصداع تعليقا حجر الشيح والمرجان وفوه
الضبع وذكر الثعلب وعود سذاب باصله و
عظم صدغ الرخمة للجانب المناسب له واذا
جعلت قملة راس بالحياة في ثقب باقلاه مسوسة
وسدت بشمعة وعلقت على المصدوع نفعته
واذا علق الدهنج على صاحب الشقيقة ابراه
واذا علقت فرنا كيس [?] وهو حي وعمل من كل منهما

لجلب النوم

مشط ومشط به رأس صاحب الشقيقة ابراه الا ان
للیمنى والايسر لليسرى ومن احذ خمس وراقات
من الخس ووضعها تحت وساده مريض و
هو لا يعلم وجعل رؤسها الى جهة راس المريض
واصولها الى جهة رجليه نومه نومًا حسنًا و
الاسنه وهى شبيبة العجوز اذا وضعت تحت
الوساده تجلب النوم وقرن العنز اذا لف فى
منديل وجعل تحت الوساده جلب النوم واذا
احرق قرن عنز بيضا وجعل رماده فى صره
تحت الوساده جلب النوم واذا اكل من حب
الكاكنج ثلاث حبات او خمس حبات نوم نومًا
لذيذًا ولهذا يسمى حب اللهو واذا شرب من
اصل عنب الثعلب مثقال جلب النوم واذا
وضع الشب اليمانى تحت وساده النايم لم يفزع
فى منامه وان اضيف اليه برادة الحديد لم يغط

خواص شب يماني

ومن

دوا عربيه

ومن علق عليه البلور لم يفزع فى منامه ومن وضع
البقلة الحمقا تحت وسادته لم ير منامًا البتة
والعاقر قرحا اذا علق على صبى لم يفزع فى نومه
ومن لبس الزمرد والقمر فى الميزان نام نومًا
لذيذًا او راى احلامًا حسنة ومن اخذ عودًا من
الدار شيشعان نبات ولفه فى خرقه حرير ووضعه
تحت رأسه ليلة البدر راى فى نومه ما يشتهى
ان يراه وكذلك المرقشيثا الذهبية ومن وضع
ريش البوم على راسه لم ينم الا قليلا حتى يضعه
وكذلك من وضع شعر الذيب خلف اذنه و
من علق عليه عين اللقلق اليمنى او زبل الفاختة
او فخذ البلبل او قلب الحبارى او قلب الخفاش
او عين الهدهد والحجر المانع للنوم حجر اغبر يشبه
الرصاص وفى ثقله من علق عليه منه عشر دراهم
لم ينم حتى يضعها ولا يضره السهر ولو بقى اسبوعًا

ومن اكتحل بمرارة الغراب قبل نومه احتدّ بصره ومن تختم بالجزع او تلقدم رأى احلاما مفزعة ومن علق عليه عين الهدهد قل نسيانه للنسيان ومن ابتلع قلبه حين يخرج من صدره افاده ذكاء واذهب نسيانه ومن شرب من نشارة العاج من مثقال الى درهمين كل يوم بماء العسل شرب نشارة العاج سبعة ايام على ولاء اذهب عنه النسيان واذا اخذ فرخ من فراخ الخطاف الذى يفرخ فى اول الربيع وشق جوفه فى زيادة الهلال يوجد فيه للصرع حجران احدهما ذا لون واحد والآخر مختلف الالوان فتعمل قبل وضعها الى الارض فى جلد ايل او جلد عجل وعلقت على صاحب الصرع نفعه جدا وكذلك ان قلع الفاوانيا انسان وله ايضا لا حديد معه بل يقلعها بفأس من نحاس او يقطعها بسكين من نحاس وينظمها قلاده

زنتها بعد الجفاف اثنان وثلثون مثقالا فان من تقلدها لا يصرع وكذلك من تختم بخاتم للصرع من حافر حمار وحش من رجله اليمنى واذا علق عود سذاب من اصله فى عنق نفعه وكذلك الزبرجد واذا شبك جزء من الذهب الخالص مع مثله فضة خالصة وجعلا صحيفة وطرحت فى خمر يوما وليلة وشرب المصروع ذلك الخمر وعلق عليه الصفيحة انتفع جدا واذا علق على الصبى الذى يخاف عليه الصرع عود قثينا ذهبيه لم يصرع وكذلك الياقوت وحجر المائى والبادزهر المعدنى واذا علق حجر المها على صاحب الرعشة نفعه وكذلك ثمر البلادر والوتيره وهى البندق الهندى واذا شرب العاشق طبيخ الحرمل سلا عشقه وكذلك النيل الهندى اذا شرب منه اربع شعرات بالماء قبل ان يتمكن منه العشق

وكذلك الحجر الموجود في بعض الاوقات في اجواف
الدجاج اذا ادهن في ماء وشربه العاشق سلا و
كذلك ان علق عليه ايضا وكذلك حجر السلوان
ومحله اللبن ومن علق عليه عظم اللقلق وهو
عاشق سلا او كان حزينا زال حزنه ومن عاشقا
لذكر فتمرغ في ممرغة بغل زال عشقه او كان عاشقا
لانثى وتمرغ في ممرغة بغلة زال عشقه واكل الطيور
المسموعة يورث العشق **العين** اذا
اخذ الرمان اول ما يعقد وهو بقدر
الحمص وابتلع منه سبع حبات يوم الاحد
قبل طلوع الشمس امن فاعل ذلك الرمد
سنة كاملة وقيل سبع سنين وقيل ثلاث
سنين وينبغي ان يكون ذلك الاحد هو اول
احد في شهر نيسان الرومي واذا كرر الادمان
النظر الى المسطار وهو عصير العنب حال غليانه

برئ

برئ من الرمد سريعا واذا علق عين الرخمة
على عين رمدة سكن المها وحجر الباذزهر المعدني
اذا وضع في الشمس سال منه رطوبة اذا امتصها
الارمد سكن المه واذا اكتحل بريق الصائم
نفعه نفعا شديدا وعين السرطان اذا علقت
على عين رمدا سكنت الم العين اليمنى من السرطان
للعين اليمنى من الارمد واذا شدت ذبابة في خرقة
شدا رخوا الخيط لا تموت وعلقت على ذراع
الارمد او في عنقه سكن المه واذا اتخذ مرآة
من حجر السبج وادمن النظر اليها قوى البصر و
الاكتحال بميل ذهب يقوي البصر والقلب و
كذلك دوام النظر الى الزمرد والى الموضع الخضر و
اذا ارضعت الصبي الازرق العين جارية سوداء
رجعت عينه سودا وكذلك اذا طلى يافوخه
بقلب بندق محرق مربب بزيت طيب ونما

ينفع الطرفة سعوفا فلفل درهمان دار صيني درهم
كركم نصف درهم نانخواه دانق يسف منه كل يوم
درهمان **الاذن** اسنان الثعلب اذا علقت
على من يشتكي وجع اذنه ابراها اليمنى تبرئ
وجع اليمنى واليسرى تبرئ وجع اليسرى ومرارة
الرخمة اذا خلطت بدهن لوز مر وقطرت
في الاذن السليمة ابرا وجع الاذن المخالفة و
اذا قطر الزيت الطيب في الاذن التي سقط فيها
حيوان كبرغوث ونحوه قتله واذا وضع من دخل
في اذنه البرغوث سبابته في سرته وقال سبقتك
قبل ان تسبقني فانه واذا سقط في اذنه حصاة
ونحوها فيمال بالاذن على دق وينقر بالاصبع
من داخل الدق على محاذاه ثقب الاذن فان
ما في الاذن يخرج واذا كبش من دخل البرغوث
في اذنه على العرق الاتي الى احدى انثييه كبا

وجع الاذن

قتل الحيوان الداخل في الاذن

غريبه

غريبه

متوسطا

متوسطا خرج البرغوث في اليمنى والا يسر اذا
دخل في اليسرى **الانف** الكهربا ينفع الرعاف
تعليقا وكذلك الاسباذشت اذا كان وزنه
نصف مثقال وهو ضرب من البنفش يميل لونه
الى الصفرة وكذلك العقيق الذي يشبه لونه ماء
اللحم وكذلك اليصب القبرصي وهو الاخضر
المنقط بحمرة وكذلك الحجر العاجي المجلوب من
الغرب وكذلك سائر اصناف الياقوت واذا
عجن وزن عشرة دراهم جنطيانا رومي مع وزن
عشرين درهم حنا وخضب به اليدين الى نصف
العضدين قطع الرعاف واذا شرب من عرق
الانجبار وزن خمسة دراهم ومن اصله مثقال
قطع الرعاف وشد الانثيين والاطراف
يقطع الرعاف **الفم والاسنان** اذا دهنت
السرة وحلقة الدبر بدهن فرطب نفع شقاق

الشفه واذا علق الشيطرج في عنق من يشتكي
وجع اسنانه يسكن وجعه وكذلك اصل
الكوفر واذا خلط رماد شعر الانسان بدهن
ورد وقطر في الاذن سكن وجع الاسنان
واذا طبخ الخراطين وهو دود يوجد في الطين
الاحمر طويل في زيت طيب وقطر في الاذن المخالفة
لجهة السن الموجع سكن وجعه ومن مضغ
الباذروج يوم نزول الشمس برج الحمل لم
يوجعه ضرسه في تلك السنة ومن قال عند
روية الهلال في اول الشهر نذرت لله تعالى ان
لا اكل هندبا ولا لحم فرس لم يوجعه ضرسه
في ذلك الشهر واذا امسك الذهب الخالص او
الفضة الخالصة في الفم نفع البخر واذا اكثر من
تناول المسك احدث البخر ودخان الزيبق
يبخر الفم ويفسد اللثة واذا علق الجزع على الصبيان

قطع اللعاب السايل من افواههم واذا علق ناب
الكلب على الصبيان سهل نبت اسنانهم واذا
شد الشهمي في خرقة حمرا وعلق على من تجري
الدم من فمه قطعه **الحلق** صاحب الخوانيق
ياخذ خطاطيف فيطعمهم ويشيهم يزول وجعه
واذا صب في اذن صاحب الخناق دهن لوز
حلو نفعه نفعا بليغا واذا اخذت غلصمة الديك
وهي درز منه وربط فيها خيط وجعل ما يلي
الراس منها الى فوق وقلب فيها الماء في حلق
صاحب الخناق فانه يسيغه هنيا واذا
حلق اليافوخ وضمد بعفص مسحوق مطبوخ
بالخل ابرا اللهاة المسترخية الوارمة واذا حلق
وسط الراس وطلي بالقطران اسقط التاشب
في الحلق واذا علق اصل الادريون في عنق
صاحب الخنازير ابراه واذا عمل ليلة السبت

دهن اللوز الحلو

اللهاة المسترخية الوارمة

الاخير من الشهر العربى الى شجرة لسان الحمل و
سقيت ما و تقلع قبل طلوع الشمس بو تد خشب
بحيث لا يكون مع من يقلعها حديد ولا يقطع
منها شيئا وعلقت فى عنق صاحب الخنازير فانه
يبرا الصدر يا قوت وكهربا و زمرد و
مرجان كل واحد منها ينفع نفث الدم تعليقا
وكذلك البهمن اذا علق فى خرقة صوف حمر الخيط
لا ينظر اليها فان النظر الى الاشياء الحمر تضر بمن
ينفث الدم واذا علق حجر الاسفنج على صبى
يسعل كثيرا قل سعاله وكذلك رجل الغراب
الزرعى والنبات المعروف برجل الحمامه القلب
التحم بالفيروزج يفرح القلب وكذلك الياقوت
والشرب فى انيه الفضه يقوى القلب وحجر اليسر
يقوى القلب تعليقا وهذا الحجر يشبه المها واشفاف
لكن لونه الى رمادية خفية ويوجد فى صدفة كصدف

اللؤلؤ يتخرج من تعاص شواكن من المرشا
التى لها ولهذا الحجر منافع اخر تذكر فى اماكنها
ان شاء الله تعا والذهب الخالص ينفع
خفقان القلب ينفع الخفقان تعليقا
وكذلك العقيق والكهربا وحجر الماس يقوى
القلب تعليقا وكذلك اليشم الزبتى و
المرجان والزمرد والفيروزج والياقوت
وعين الهر والبلور والكهربا و يسكن
ايضا وجعها و ينفعها واذا عكت قطعه
نحاس خالص باليد حتى تحمى و شمها صاحب
الفواق سكن عنه وكذلك تعليق البندق
الفارغ غير المثقوب وبالقرنه المعروفه بالمليحه
من غوطة دمشق حقل يعرف بجعل فرعون
ترابه يشفى من به شهوة الطين اذا شرب
منه درهما وكذلك تراب الدويرة التى فى طريق

عمل الذهب للخفقان

ما يقوي القلب من الاحجار ويسكن وجعه

عرسه للفواق

البدانی من ارض الشام المحروس **الكبد**
الحجر الموجود فی قلب الثور الوحشی اذا ذبح
ينفع وجع الكبد تعليقًا وكذلك اصل التوصعنة
والكهربا ينفع اليرقان تعليقًا وكذلك الكماة
وناب الكلب واذا بلع صاحب اليرقان
ثلث سمكات صغارًا بالحياة على الريق برأ
واذا قطع انسان بيده اليسرى من ورق الجرجير
ثلاث ورقات وناولها لمن به يرقان واكلها
برئ **الطحال** اذا عمل من المرجان قلادة
بحيث تصل الى الطحال وتقلدها صاحب
صلابة الطحال عشرين ستواليه ذهبت
عند صلابة الطحال ومن دذكره الى خلف
من وركيه وبال كما يبول الجمل مرارًا كثيرة
ذهبت عنه صلابة الطحال واذا علقت
صلابة الطحال واذا علقت بصلة عنصل على من

طحاله وادام حللت ورم طحاله فی اربعين يومًا
الامعاء حجر الماس يسكن المغص تعليقًا
والزمرد ينفع اسهال الدم ويقطعه تعليقًا
على السرة وكذلك العقيق وكذلك البهمنى اذا
علق فی خرقة صوف حمرا واذا قلع اصل
الحنظميه بحديد وعلق على صاحب الاسهال
الحاد نفعه وكذلك الزمرد واذا اخذ من سرة
المولود قطعة وجعلت تحت فص خاتم لم
يعرض للابسه قولنج واذا علق عرقوب الارنب
الايسر على صاحب القولنج نفعه وكذلك
بزر البنج وكذلك اصله واذا جلس صاحب
القولنج على جلد الذيب نفعه وزبله ينفع
القولنج تعليقًا على السرة واذا ربط الكلب
واطعم العظام ثلثة ايام ثم يوخذ زبله
فی اليوم الثالث ويعمل فی مخزنه فضيه وطها

عروتان ويعلق بخيط من صوف شاة
افترسها الذيب وخلصت منه في وسط
صاحب القولنج حل المه **الكلاء** ثمر
النبات المسمى اناغورس وهو المعروف بحب
الكلى ينفع وجع الكلى تعليقا وحجر البسرة
وهو الموجود في صدف كصدف اللؤلؤ
يخرج من قرسا سواكن والسرس يفتت
حصاة الكلى تعليقا والبسرة اذا طرحت في
ماء وشرب حل اسر البول وكذلك فؤاد
الضبع واذا علقت الحصاة التي تخرج من
الكلى على المريض لم يتولد فيه حصاة ما دامت
معلقة عليه وكذلك حجر البلور **الحالب**
اس اذا اخذ منه قضيب دقيق وعمل
حلقة كهيئة الخاتم ولبس في الخنصر ابرا ورم
الحالب والاربيه والعرق المسمى اسطراطيقوس

ويعرف بالحالبي اذا امسك باليد نفع ورم
الحالب والاربيه واصل النبات المسمى
بشجرة ابي املك ويعرفه الاكثر بصابون
القاف ينفع ورم الحالب والاربيه تعليقا
المقعدة حجر اليشم يقطع الدم السايل من
افواه العروق الياقوت ومن جاء عشاء الى شجرة
الكبر فقال لها انت بواسير فلان بن فلانة ثم
جاء سحرا فقال مثل ذلك ثم جاء عشاء قال
مثل ذلك وقلعها انقلعت البواسير من ذكر
الشخص وينبغي ان لا يقلع بحديد واذا اخذ
من شعر الضبع الذكر من فخذه الايمن واحرق
ويحمل به المابون ازال ابنته وشعر الضبع الانثى
من فخذها اليسرى بالعكس **الات التناسل**
الحجر الموجود في قانصة الديك يقوي الجماع بلا
تعليقا وكذلك اليصب والبجادي والعقيق الذي

لونه كلون ماء اللحم وفيه خطوط يقطع النزف
العارض للنساء تعليقًا وكذلك الكهربا والياقوت
والزمرد ونصف مثقال من الاسبادشت
واصل السوس والاسمانجوني والبهمني في خرقة
صوف حمراء اذا حضت المرأة يديها بعشرين
درهم حنا وعشرة دراهم جنطيانا رومي ثلاث
ليالي متواليات قطع النزف ايضًا واذا غسل
ذكر الرجل بماء وشربته المرأة وهي لا تعلم ماهو
قطع النزف واذا علق قشر اصل شجر العليق
في فخذ المرأة العاقر اليمنى عند الجماع فانها تحمل
واذا علق على المرأة عود كامل الاغصان من
النبات المسمى اسقولوفندريون بشرط ان
يعلق في اليوم التاسع والعشرين من الشهر العربي
حتى لا يكون في الليلة السابقة على قلعه ضوء قمر فانها
لا تحمل مادام معلقًا عليها واذا اخذت السن

التي تسقط من اسنان الصبي اولًا قبل سقوطها
الى الارض ولفت في صفيحة فضة رقيقة وعلقت
على المرأة فانها لا تحمل وحجر الكتمكن وهو الذي
يسمع من داخله قعقعة حجر آخر اذا علق على
الحامل في جلد خروف حفظ الجنين من الاسقاط
واذا علق في وقت المخاض سهل الولادة و
مما يحفظ الجنين من الاسقاط تعليقًا اللؤلؤ
والمرجان والياقوت وثلاث مثاقيل كهربا
وزبد البحر ومما يسهل الولادة تعليقًا وزن
عشرة دراهم زعفران خالص يعلق في خرقة على
الفخذ وان لف حجر جزع بشعر المطلقة وعلق
ولدت سريعًا واذا امسكت بيدها عود شجرة
حب الكلا او علق عليها ولدت بسرعة حجر
المغناطيس الذي يجذب الحديد ينفع اوجاع
المفاصل امساكًا باليد وكذلك الحجر الارمني وكذلك

ايدى السلحفاه وارجلها اليد لليد والرجل
للرجل تعليقاً عليها وكذلك الارنب والضفدع
النهرى ايضاً وشعر صبى عمره من اربعين يوماً
الى ثلاثة اشهر واذا علق على من به نقرس سكن
وجعه واذا اخذت وزغة حية وعملت فى انبوبة
قصب فارسى راسها الى داخلها وعلقت منكسه
على الفخذ حتى تموت الوزغة ثم تلقا بالانبوبة
التى هى فيها فى اتون نار ليحرق نفع ذلك عرق النسا
ووجع الوركين وفى جناح الديك عظمان مثقوبان
اذا علقا على انسان ذهب عنه الاعيا واذا توكا
المسافر الماشى على عصى من شجرة البنجنكشت
وهى يسمى ثمرها حب الشهبيله لم يصبه الاعيا،
ظاهر البدن   اذا عجن الحنا
بماء وخضب به اسفل قدمى صاحب الجدرى
او الحصبة طول ليلة فان عينيه تسلم من افتهما

وانا

واذا شدت سبع عصفات فى تكة من به
الدماميل زالت عنه وما زالت معلقة
عليه لا يخرج فى بدنه دمل ومن كثرت عليه
الدماميل واكل كلية حمل وحلف بعدها
انه لا ياكل كلية اخرى ذهبت الدماميل عنه و
لا تعاوده ومن بلع من الجوز وهو بعد الحمص
سبعاً على الريق لم يخرج عليه فى تلك السنة دمل
واذا علقت عين الهدهد على من ابتدا به
الجذام وقف عنه واذا وضع بين صاحب الثاليل
على ما لول واحد حالا بمصاص الشهاب و
قال اذهب عنى بحسب بعضى كلامه قبل تمام
السقوط ذهبت عنه واذا تختم صاحب الدا حس
بالذهب سكن عنه الالم وهذا آخر ما
نوردها هنا مما هو مرتب على الاعضاء ولننقل
فى طرف آخر من الخواص وهو آخر

هـذه الرسالة وبالله التوفيق
حجر اليشم من حمله او تمنطق به كان مظفرًا
منصورًا وكذلك الحجر المسمى اكتمكت وهو الذى
يطهر ان في جوفه حجر آخر يتقعقع وكذلك
ريش الهدهد هذا السبح من تختم به او علق
خرزه منه دفع عنه شر عين العيان وكذلك
الحجر المعروف بالكوك وكذلك ريش الطاووس
يا قوت من حمله كان وجيهًا عند الناس وكذلك
الحديد الصينى حجر المرقشيا من حمله كان محبوبا
عند جميع الناس وافاده قبولًا وجاهًا وكذلك
ثلاث ريشات كاملات من ريش الطاووس
وكذلك الحشيشة المسماه السن اذا شدت
في خرقة صوف حمرا وعلقها انسان عليه وكذلك
من جعل في قلنسوة ثلاث حبات عرعر ومن
اخذ من ورق الريحان وبزره وفرعه واصله

و

وجعل ذلك في خرقة حرير ولفها بخيط حرير
وحملها معه افاده قبولًا عند النسا والرجال
شيبا دج من حمله معه امن العثرة والسقطة
الا نفحة تعقد اللبن الذايب وتذيب الجامد
وكذلك لبن التين ولبن العشاد واليتفابج
انفحة المهر متى شربتها امراة بعد الطهر لم تحمل و
ان تحملت بها العاقر بعد الطهر حملت من صبيتها
وهو شجر مريم ان تحملت به المراة الحامل اسقطت
وان تحملت به المراه العاقر بعد الطهر حملت
وكذلك الاذربون شجرة الرمان ان كشفت
عن عرق من جذورها وقشرها من طرف العرق
الى اصله واغلى في ما وشربت ذلك الماء اخرج
الدوا بالاسهال وان كشط العرق من اصله
الى طرف الشجرة وطبخ وشرب ماؤه اخرج
الدوا وكذلك الشجرة المسماه ماهوذانه وحبها

يعرف بحب الملوك ان قطع انسان ورقها
بيده جذبًا الى فوق واكل او شرب طبيخه قيا
وان جذبه بيده الى اسفل اسهل واذا جمع
بزرها وهو قايم قيا وان جمعه وهو قاعد
اسهل جيد قويًا ان ضمد به لسعة العقرب
سكن وجعها وان ضمد به عضو صحيح احدث
فيه وجعًا شبيهًا بوجع لسعة العقرب ازادرخت
ثمره ينفع من السموم القاتلة وورقه اذا شربه
المسموم نجاه وخلصه زين لخت ثمره ينفع
الرعشة تعليقًا وان علق على صحيح احدث به
الرعشة بلادر اذا جرح به انسان لم تلتحم
جراحته واذا ذر مسحوقًا على جراحة الحديد
الحمها ازديون اذا شربه الصحيح حدث
به استسقا وان شربه المستسقي نفعه نفعًا بينًا
زبل الدجاج ان شربه الصحيح خنقه وان شربه

صاحب الخناق نفعه دم الثور ان شرب
طريًا خنق وان جفف وسحق نفع الربو
ضيق النفس بادروج ان اكل منه قليلًا اطلق
الطبع وان اكل كثيرًا عقله وان جفف وسحق
واكتحل به احد البصر واذا اكل اظلم البصر كماة
من اكلها ولسعه حيوان سمي وهي لم تنحدر عن
معدته فانه يموت ولم ينفعه علاج بادنا ورد
من امسك منه شيًا لم يلسعه حيوان سمي و
كذلك من تختم بالفيروج طرابيب ان شرب بلبن
حليب ودهن ورد حبس الطبع حبسًا وان شرب
بعسل اسهل الطبع اسهالًا قويًا شجرة الزيتون
من نظر اليها كل يوم ذهبت همومه واذا انه ور
طابت نفسه وكذلك اذا اجمر منزله بقضبانه وورقه
وكذلك من نظر الى ورد الخطمية وهو على شجرته و
دار حوله سبع دورات ولكن هذا آخر ما نوهنا

هذا آخر الرسالة
والصلاة والسلام على
محمد وآله وصحبه
ختمت الرسالة بعناية

فهرس المجموعة

مجموعة رسالة الشهيد

مفتي الروم المولى المرحوم
سعدي افندي خطيله
در

... سعد افندي
... خطيله در

ما في هذا المجلد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله لدارس مدارس سوالف الامم والصلوة على ماحى الظلم والظلم وعلى آله الشهداء واصحابه الاتقياء وبعد فان باب الشهيد من شرح الوقاية لرواية الهداية لفخم الاسيغه صدر الشريعة لما كان من المباحث التى تستحق ان يمتحن فيها الاذهان والمواضع التى يستوجب ان يوضح لها البرهان امتحنت فيه ذهنى الى السموح فى هذا الدهر الجموح فوقعت فيها على رموز وكشف ماخفى من الكنوز فبعد ما ضم وجمع وفتح ورفع الله اراد ان يعرضه على راى من عنايته نحو جانب اهل العلم معطوفة وهمته العليا الى تشييد مبانى الشرع مصروفة هذا تصنيف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها لازال فى عزة ورفعة يهتز منها منكب العليا فان ما اطلع عليه من النكات وما جلى من الشبهات حور مقصورات فى الخيام مستورات عن اعين اللئام لم يطمثهن انس قبله ولا جان اذ هو محض فيض الله المنان ذى الاحسان عسى ان يجبر خاطر الكسير باطلاعه على سيره فى هذا المسير فانه غاية المامول ونهاية المسئول والله ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله كل طاهر الاولى ترك هذا القيد لانه يستلزم ان لا يكون من وجب عليه الغسل شهيدا مع انه اذا قتل ظلما ولم تجب به مال شهيد كما يعلم من الهداية وغيرها وغسله لا ينافى شهادته لانه للموجب السابق والمنافى لها هو الغسل بسبب الموت وكفى شاهدا على شهادته شهادة حنظلة رضى الله عنه واما حمله على ذكر قول صاحب الهداية وكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر

قال فى الخلاصة الاصل فى باب الشهيد ان كل طاهر مكلف قتل مظلوما بحديدة ولم يجب بقتله بدل ... حال القتل ولا عاش الى المرض ... فى معنى شهداء احد رضى الله عنهم ثم قال وانما شرطنا الطهارة لان الجنب اذا استشهد غسل عند ابى حنيفة ... خلافا لهما وكذا الحائض والنفساء اذا استشهد ... عند الخلاف ... استشهد ... انقطاع الدم ... كلامه

بالغ لكن ما ذكره ليس بتوقف للشهيد بل هو اشارة الى علة حكمه بعد توقفه على وجه شامل الطاهر وغيره وكانه انما خصه بها بالذكر لانه الذى لا يغسل مطلقا كشهداء احد واما من وجب عليه الغسل فانه وان كان فى معناهم فى عدم غسله للموت فهو مغاير لهم فى انه يغسل وان كان سابقا على الموت فيحمل قوله ولا يغسل على انه لا يغسل لاجل الموت كما يغسل غيره فيدخل فيه من وجب عليه الغسل ايضا واما حملنا كلامه على ما حملناه عليه لانه عرف الشهيد اولا بما ثبت وله وقال ثانيا واذا استشهد الجنب غسل عند ابى حنيفة رحمه الله ثم ثالثا ولا يوجب ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع لما ثبت ولذا ورد صاحب المجمع حيث عرف الشهيد بما يدخل فيه من وجب عليه الغسل والصبى ثم قال والصبى والمجنون والجنب والحائض والنفساء بعد الانقطاع والمقتول بالمثقل يغسلون ولا يحملنك ذكر المقتول بالمثقل فى سياقهم على ان تحكم عليه بغير شهيد ايضا اذ ليس يلزم من الاشتراك بين شيئين او اشياء فى حكم الاشتراك فى سببه فان شارح المجمع وان لم يوجبه فى الحائض والنفساء والجنب ان الغسل كان واجبا عليهم فلا ترفع الشهادة ما وجب عليهم قبل الموت فتامل قال فى الهداية ولا ذنب للصبى فلم يكن فى معناهم فانه يلزم منه ان لا يكون الموصوف الطاهر من الذنوب اذا قتله المشركون فى معناهم فلا يكون شهيدا قوله والمراد ان الجار لا يحب بنفس القتل هذا القيد قد وقع التصريح به فى المجمع

لانه لا يغسل لكونه ...

وغيره لكن لا يخفى انه انما يلائم رواية الهداية ولا يلائم ما اختاره المص
من رواية الذخيرة فانه لم يعتبر نفس القتل كما سيصرح به قوله وفي هذا النوع
نظر منشأ هذا النظر عدم ذكر قيد الحديدة ولا شك ان ترك اولى وانما حمله
عليه قول صاحب الهداية وكل من قتل ظلما بالحديدة لكنه انما ذكره بعد تعريف
الشهيد على وجه يشمل المقتول بالحديدة وغيرها كما لا يخفى عليك قوله
والسبب في ذلك هو انه لما كان قتيل المسلم انما يكون شهيدا اذا قتل بالحديدة
ظلما ولم يجب به عوض مالي ولم يكن كونه في معنى شهداء الاحد ظاهرا ظهور
قتيل المشركين ومن يلحق بهم اعاد كونه في معنى شهداء الاحد معناهم وذكر
قيد الحديدة لذلك تدل على ما قلناه قوله بعد ذلك ومن قتله اهل الحرب واهل
البغي وقطاع الطريق فبأي شيء قتلوه ولم يغسل وما ذكرناه تندفع ما توهم
من الاستدراك لا للاستغناء بقوله لانه في معنى شهداء احد هذا وعلى ما الجواب
عن النظر بانه يعلم كونه شهيدا من قوله او وجد فيها جراحة او اثر لانه
متناول لمن قتل بغير الحديدة ايضا واذا كان من لم يشاهد قتله ووجد
فيه اثر وهو علامة القتل بغير الحديدة شهيدا فبالاولى ان يكون من شوهد
قتله بغير الحديدة اذا كان مقتولا لاحد الطوائف المذكورة شهيدا قوله
فلو قال ولم تجب به مال علم ان مقتول الحديدة اي قتيل المسلم الذي ليس من اهل البغي
ولا من قطاع الطريق والزي لا لاطلاقه فلا يرد عليه انه يلزم من ذلك ان يخرج

[illegible]

من قتله المشركون واهل البغي او قطاع الطريق من هذا النوع ايضا ولم يذكر ان وجد في موضع
كثر القتل او لاهتمام لان من لم يعلم اهل الحجاز اشار اليه ولا يخفى ان الاولى ترك قوله
لان نفس القتل من حيث انه نعم وجودها العارض كجهل القاتل لا كغاية شهيدا الا ترى
بان هذا التعليل لا يلائم رواية الزخيرة واعتبارها فانه لا يعتبر نفس القتل وانما يعتبر العارض
كما سيصرح بقوله ثم بالاولى ان لا اعتبار ههنا وانما الجهل بالقاتل للايجب عدم وجوده
لانا نكون في ما يشار الى كما صرح في الروايات وعلى هذا في الصورة الاولى لا يكون شهيدا ايضا
لان البينة تحتاج الى شيء للجهل بالقاتل ووجوب الدية وان كان العارض يمنع من ان يكون شهيدا
على رواية الزخيرة كما سيصرح قوله اي غير ممكن الحصر اشار الى ان هذه الاضافة ههنا
بمعنى اللام اي لا احصاء لها في نوك الكل النفوس لا الآتي للملك كما في قولك انا ال النبيل لا الكسب اهلا
للملك وليكن اكمل للملك باعتبار ما كان اي عند ما كان مملوكا حبوة قوله ويزاد او ينقص
لتتم كفنه اي يزاد اذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقص اذا كان زائدا عليه والتمام الكفن
بالزيادة ظاهر وبالنقصان غير ظاهر وبيانه ان الكفن اذا كان زائدا على العدد المسنون يكون اسرافا
في الكفن انما هذه الحالة بالنقص فاذا نقص منه ما زاد على العدد المسنون صار كفنا مسنونا ولكن تم
نقصان الذي جاء من زيادة عليه قوله اي اللائق بحسب ما ذكرنا من وجه الزيادة والنقصان عن النظر
الخالي عن الاشكال واما ما ذكره فانه لا يخلو عن اشكال لان ضم ما يتم اما الكفن عائد الى
الشهيد او الى الشيء فان عاد الى الشهيد كان المعنى لو لم يكن على الشهيد ما يكفي من الكفن يزاد
وكان ما يكون من جنس الكفن ينقص وهذا كما ترى لان الزيادة والنقصان يقتضيان وجود الاصل

بمنع الحياة لا لاشكال فيها واما على ان الشيء
ودي من لم ويزيدون ويسقطون ما شاء والعا
للكفن فلا يخلو عن شيء لانها بمنع على ان يكون الزيادة
والنقصان منوطا الى شيء وان تمام الكفن
ونقصانه بالمعنى المذكور بعض عدد اعتبارا
متعلق المتن فخرج ذلك العدد لا يكمل التمام للكفن
فالمناسب عدم المتن كما نحا المحشي منه

[illegible]

ولا وجود لا صل ههنا وان كان عائدا الى شيء يصح مع الزيادة والنقصان لكن يكون النقص
النقصان مستدركا اذ تدل على ذلك من قوله ودبر عن غير شيء من ان الكلام لما تصل ان قوله
ولو كان مع ما يكون من جنسه زائدا يقتضي لا ما ذكره هذا وبعد التسع على كثير من الطلبة ان النفع
ههنا اي في قوله ولو كان ما ليس من جنسه بمن ليس بالسباء المنفعة سقطس من كيت او من ليس
بالبلد المعمور سقط من كيت تذهب الى كل بعض وانه وان كنت بعدنا ملك فيما ذكرنا بعض
على ما هو الحق لكن لا بأس ان تعرضنا من كل لما هو الحق فيهما تنفع الحق فيه احسار لبس اللفظي من الاعتبار
النافع لان المعنى يكون ان كان مع شيء ما ليس من جنس الكفن ينقص منه وهذا لا بأس به
في نفسه واذا كان لبس الذي من الاعمال الساء يكون المعنى ولو كان مع شيء ما ليس من جنس الكفن
ينقص منه ولا اشكال انه اذا كان مع شيء ما ليس من جنس الكفن لا ينقص منه مطلقا بل اذا زاد
على العدد المسنون ولا دلالة للعبارة عليه مع ما فيها من الركاكة وانفع جوابا مع شيء ليس
لولم يكن مع ما يكون من جنس الكفن ينقص ذلك لا على ذلك التقدير يكون قوله ولو كان ما ليس من جنسه
في نحو قوله ولو كان ما لا يكون من جنسه [illegible] ما يكون من جنس الكفن كلام لا اذا كان يعلم
فالحاصل هل التقابل لا معنى لا يصح المقابل الفعل لولم يكن مع ما يكون من جنس الكفن ولو كان
مع ما يكون من جنس الكفن لا وان كان مع ما لا يكون من جنس الكفن لا نقول كل منهما باعتبار
لكن النقصان تعلم ثبات على ذلك التقدير الآخر تقدير وثبات على هذا التقدير على كل تقدير
المعنى المرجح لها نفع النقصان مرجحا دون ذلك يعلم من هذا [illegible] لا احتمال في الذي
من الانفعال التي قوله [illegible] السارع ودين وحد شئ في العلم من العبارة [illegible]

يدل على ان المراد من لم يشاهد مسلما واذا لم يشاهد القتل لا يكون القاتل غير معلوم
فلا يكون علة غيبا بان الواجب في القسامة والدية وهي يستثنى له الا اذا علم ان قتل كونه
خطأ ثم استثناء متصلا على تقدير ان يكون القاتل غير معلوم ولا يكون استثناء استثناء
منفصلا على تقدير ان يكون القاتل معلوما لا لا غير سديد فيه حل مثلا في الحكم على ذلك التقدير
لا معنى لكن يحمل الاستثناء على المنقطع فلا يكون ايراده حكم المستثنى منه الا انا في حل الاستثناء
على الاستثناء المنقطع مع كونه خلاف الظاهر لا يكون مقابلا لا الا الحاصل الذي من الرواشي
مع ان حكم القتل اذا كان منا بما ذكر به وكان قاتله معلوما ندعم مجلس انه المحتاج اليها
حكم من القتل الذي لم يعلم قاتله نايل ما ذكره صاحب الهداية ومن عفى بعد القصاص الكامل
عن قصاص النفس لحق اثر الطلع بل من عفى من غير ليد للقاتل ان لا الحدود ولا لام
ان كان القتل للقصاص فلا يكون لمقتضاه شيء لما يلزم من الى الدية ذلك ورد عليه ان
هذا يقتضي ان يكون القصاص حقا محضا له ولا يكون العفو عنه لما لا يكون العفو عن كل دوره
كما فيمن قطع الطرف بل لا يكون عفو الولي عنه مع انه يكون عفوا من القتل والورثة انتهى فالاولى
ان يعلل ذلك بان مانع القصاص لما لم يرجع الى القتل بل يرجع الى وليه وسائر الناس ولكن
الذي تعود اليه ج تنفع منها دينه وبقول وصابا لم يكن القصاص اثر الطلع بالذي
القتل ودفع الدية قوله او من يشبه العبارة في كلام لما ذكره الذمر وقد حمل بعض شارحي
الهداية قوله الا اذا علم ان قتل كونه خطأ على ما اذا علم ان باعتبار وما اذا علم ان قتل
كونه خطأ ولكن لم يعلم انه سعيل لان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة

في شرح الجواهر سئل ابو القاسم رحمه الله عمن اسلم وهو نصراني اراد ان يشتري شيئا فتنازعا فيه بانه يهودي
فقيل للنصراني اني مسلم وانت نصراني فقال انا مسلم قال لا يصير مسلما الا اذا قال انا مسلم فلذلك
وسعى ان يصير مسلما لانه اخرج الكلام جوابا الكلام غيره فينفع دالته كما يأتي بعد هذا وعن ابي حنيفة رحمه الله
انه يصير مسلما بقوله انا مسلم وعن ابن زياد اذا قال الذمي اسلم فقال اسلمت فليس باسلام وهكذا ذكر
غيره من علمائنا لانه خاطبه في جواب كلمه، كذا في تتمة الفتاوى. وفي البزازية مسلم قد نوى انه خارج على شيء
شيء فقيل له يا مسلم الامر النصراني فقال النصراني انا مسلم لا يصير مسلما الا اذا قال انا مسلم فلذلك
وسعى ان يصير مسلما لانه اخرج الكلام جوابا الكلام غيره وعن الامام رحمه الله انه يصير مسلما بانا مسلم
وعن ابن زياد ومثل للذمي اسلم فقال اسلمت مسلم وكذا عن علمائنا رحمهم الله انتهى وقد علم من هذا
ان الاستفسار من اليهودي او النصراني اذا قال انا مسلم كما وقع في بعض الكتب انما يكون اذا اخرج كلامه
جوابا ولما اذا اخرج كلامه جوابا كما هو ههنا فلا استفسار بل يحكم باسلامه وانه يحمل المسلم في زماننا
على المسلم الشرعي لانا نستشعر من اليهود والنصارى ان اكثرهم يطهرون انفسهم في ذلك الزمان
لانهم كانوا من اهل الذمة الذين يعرفون معاني الالفاظ واما الان فيكون في ديار الروم الذين هم ليسوا اهل
الذمة الذين يعرفون معاني الالفاظ واللغات الاربع فلا يريدون من المسلم الا ما هو على هذا الدين فكيف لا احتاج
الى الاستفسار منهم اذا تكلموا بهذا اللفظ بل يحكم بحمل كلامهم على هذا الدين وانهم لا يشكون ان الحكم
مختلف باعتبار اختلاف الزمان والعرف من ذلك ما قاله اذا جعل الرجل امر امرأته بيدها ان
ضربها بالوعيد فقال اذا رك سدك ان ضربتك تزوجها او يتسرى عليها او جعلها كما في الاول
سرها اذا الرجل فعل يتصل بالحي ويحصل له الالم ح ا، الى حله بالفارسية لا كسبا من الاول الى الان

بيد الفارسية لا تستعمل عرفا كذا لفظ قال بعضهم وكذا في الذكرة وهذا بين لكن عندي هذا لانه كان
قد تشعرها او بعضها او جعلها حيث في عرفهم لا يعرفونا فالاولى ذلك البعض اولى ولكن في عرف
اهل الروم واشباه هذه المسائل كثيرة لكن اكتفينا منها بهذا القدر لان الشيء يحصل بهذا القدر
واذا عرف هذا فنقول لفظ المسلمان في التركي وفي هذا الوقت لا يطلق على المعنى كلفظ المسلم في الروم
وعرفهم وان اليهود والنصارى لا يطلقون على انفسهم المسلمان بالمعنى الذي كما كانوا يطلقون على انفسهم المسلم
بالمعنى الذي واذا لم يطلقوا على انفسهم المسلمان بل يكون الحكم فاذا قال واحد منهم من مسلمان يحكم
باسلامه من غير استفسار منه خصوصا اذا صدر ذلك منه في الكنيسة كما في مسئلتنا هذه فانهم لم ينسبوا
على اطلاق المسلمان على انفسهم وتوثيقنا ما قلنا ما قال شمس الائمة الحلواني حيث قال ان المجوس الذين
في ديارهم لانهم ما تركوا من الكلام عادتهم وهو ليس بذلك وهو مسلمان زاده هذا ما الهمني الله
بمنه الحسام والسلام على التوفيق

ذكر في الاصل ان وقف البناء
بدون اصل الدار لا يجوز ولا يجوز
وقف البناء في ارض هي عارية او اجارة
وان كانت ملكا لواقف البناء جاز
عند البعض وعن محمد رحمه الله اذا
كان البناء في ارض وقف جاز على الجهة
التي يكون الارض وقفا عليها كما كان

٢٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اهدنا فيمن هديت من المؤمنين وعافنا فيمن عافيت من المؤمنين وصل على محمد وعلى جميع الانبياء والمرسلين
وعلى اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات والارضين آمين يا ارحم الراحمين وبعد فان العبد الفقير
الى ربه المتعالي اسمعيل بن المرحوم الحاج بالي قد اورد في هذه الرسالة فصلين احدهما في بيان احوال
اوقاف السلاطين والامراء والثاني في بيان احوال الشيخ المتعلقة في زماننا **الفصل الاول** ان السلاطين
والامراء اذا ارادوا ان يجعلوا القرى والاراضي ارصادا للقناطر والجسور والجوامع والعمارات والمدارس
ويجوز لذلك فاما ان يكون تلك القرى والاراضي ملكا لهم او لا فان كانت مملوكة لهم جاز وقفهم اياها بلا شبهة وان لم تكن
مملوكة لهم بل كانت متعلقة ببيت المال ينبغي ان يجوز وقفها ايضا على مصالح تلك الابنية المذكورة صح جاز ان
تصرف غلاتها على مصالح تلك الابنية وذلك لان جميع القرى والاراضي المتعلقة ببيت المال كانت معدة لمصالح المسلمين
على ما ذكر في كتب الفقه وان تلك الابنية ايضا كانت من مصالح المسلمين فيجوز وقفها لاجل صرف غلاتها عليها ويؤيد
ما ذكر صاحب معالم التنزيل رحمه الله في تفسير قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية حيث قال واما العقار
الذي استولى عليه المسلمون كالمنقول وعند ابي حنيفة رحمه الله يتخير الامام في العقار بين ان يقسمه بينهم وبين ان يجعله وقفا
على المصالح هذا الكلام رحمه الله وانما قلنا ان تلك الابنية المذكورة من مصالح المسلمين اما القناطر والجسور فلكونها
من مصالح المسلمين ظاهر مشهور فيما بين الفقهاء واما الجوامع فلانها كانت من مصالح دين المسلمين وذلك لان مصالح دين
المسلمين هي من مصالح دنياهم ويؤيد ذلك ان قاضي خان رحمه الله قد جعل اهل الجهاد والنفقة عليها مما يعود منفعته
الى عامة المسلمين ويؤيد ذلك ايضا ان لوجود المسجد الجامع يجب على بيت المال فان المسجد الجامع
لجماعة المسلمين فاجرة الاجل يكون في بيت مال المسلمين على ما ذكره في الاختيار واما العمارات والمدارس فلانها من مصالح
دين المسلمين ودنياهم معا فان تعليم العلوم وتعلمها امر واجب على المسلمين لمصالح دينهم ودنياهم معا فكان كل منهما لهم

مصالحهم ثابتة واعمها عاية ينبغي للمسلمين ان يبنوا الجوامع والعمارات والمدارس وان يجعلوا عليها ارزاقا
كافية لها حتى يقيمون فيها الجمع والاعياد ويشتغلون بتعليم العلوم وتعلمها ويشتغلون بارزاقها ثم ان وقف
تلك القرى والاراضي المتعلقة ببيت المال يمكن تطبيقها على كل واحد من مذهبي ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله
اما تطبيقها على مذهب ابي حنيفة رحمه الله فان رقبة تلك القرى والاراضي كانت تكون على حقوق المسلمين
كانها كانت تكون على املاك المسلمين ومع ذلك كانت بحيث تتصدق منافعها وغلاتها على وجوه الخيرات
التي هي مصالح المسلمين بمنزلة العواري وهذا مبني على ان الوقف عند ابي حنيفة رحمه الله هو حبس العين على ملك الواقف
والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من وجوه الخير بمنزلة العواري واما تطبيقها على مذهب صاحبيه رحمهما الله
فان رقبة تلك القرى والاراضي كانت تكون على حكم ملك الله تعالى فيزول الكفر عن المسلمين الذين [illegible]
اليها على وجه تعود منافعها الى عامة المسلمين وهذا مبني على ان الوقف عندهما هو حبس العين على حكم ملك الله تعالى
فيزول ملك الواقف عنه اليه تعالى على وجه يعود نفعه الى العباد فعلى المذهبين جاز للسلاطين او الامراء ان
يجعلوا تلك القرى والاراضي وقفا فالسلاطين المذكورون وغيرهم رحمهم الله في ذلك مثابون ثوابا عظيما من الله تعالى فانهم
مع كونهم قادرين على ان يصرفوها الى مصارف انفسهم والى اتباعهم وخدمهم قد جعلوها اوقافا على تلك الخيرات
التي كانت من مصالح المسلمين ففي ذلك فائدة جليلة هي اعلاء كلمة الدين ونصرة شريعة سيد الانام وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له صدق
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم اني رأيت اراضي كثيرة في بعض البلاد قد وقفها مالكها على جماعة مخصوصة او على مسجد مخصوص
ومع ذلك قد وقفها السلطان الاعظم [illegible] على جماعة التي [illegible] في بعض البلاد
فهل هذا الوقف جائز ام لا فنقول ان هذه الاراضي باعتبار كونها املاكا لاربابها جاز لهم ان يجعلوها اوقافا على ما ارادوا

في كفر [illegible]

من الجماعات والمدارس باعتبار كونها معدة لمصالح المسلمين نظرا الى ان جماعتها الموضوعة فيها التي كانت من حقوق المسلمين
جاز للسلطان الاعظم ان يجعلها ارزاقا للجماعات التي كانت من حقوق المسلمين وقد علم بهذا بيان انه يجوز للسلطان
وقف الاراضي التي وضع عليها الخراج الموظف المسمى بالاجرة على تلك الابنية التي هي من مصالح المسلمين
فان هذه الاراضي باعتبار خراجها الموظف كانت معدة لمصالح المسلمين فيجوز وقفها على ما هو من مصالح
المسلمين والله اعلم **الفصل الثالث** في ذكر الاخبار في بلادنا ان طائفة من الشيعة المتغلبة قد غلبوا على كثير
من بلاد المسلمين فخالفوا اهل السنة والجماعة واظهروا دينهم حتى صاروا بحيث يسبون الامام ابا بكر الصديق والامام
عمر والامام عثمان رضي الله عنهم وينكرون خلافتهم ويعتقدون [illegible] الخلفاء الراشدين
رضوان الله عليهم اجمعين ويخرجون [illegible] ويسبون ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وسائر الائمة المجتهدين
ويزعمون ان في سلوك طريق هؤلاء المجتهدين شفقة عظيمة ويدعون ان الاكابر الطائفة المنتسبين [illegible]
كانوا فيما بينهم [illegible] دينهم وان العمل بموجبه [illegible] التي كانت تسلك
طرق المجتهدين المذكورين وبعد ذلك [illegible] عنهم كما نقل الينا عنهم [illegible]
وارتدوا وهم [illegible] في الرفض وان [illegible] ذكر في الفتاوى البزازية ان [illegible] خلافة ابي بكر
فهو كافر في الصحيح وان انكر خلافة عمر رضي الله عنه فهو كافر في الاصح ويجب اكفار الخوارج باكفارهم عثمان وعليا وطلحة والزبير
وعائشة رضي الله عنهم ويجب اكفار الروافض بقولهم ان جبرئيل عليه السلام غلط في الوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم
دون علي رضي الله عنه واحكام هؤلاء احكام المرتدين وذكر في الاختيار ان المرتدين لو غلبوا على مدينة صارت دارهم
دار حرب واموالهم غنيمة وفي المغني ولا يقبل من المرتدين اذا ظهرنا عليهم الا الاسلام او السيف [illegible]
ويقسم الاموال والاراضي بين المسلمين ولو [illegible] اموالهم ونساءهم وذراريهم صح وفي التاتارخانية وان انكر خلافة

ابي بكر الصديق رضي الله عنه فمن كان منه تولى بعض الغفلة في ذلك بعضهم من يشنع وليس كذلك بل
والصحيح انه كان كذلك اخلاف عمر رضي الله عنه ومن اصحابه الاوائل وكذا سنة النبي كوفد المصالح لهم الذين
انما يكون اذا غلبوا على ما بيد منهم وصارت بيد منهم دار حرب فاما اذا لم يكن كذلك فانهم يقتلون او يسلمون
بهذا الكلام نظهر ان الطايفة المذكورة لما غلبوا على بلاد المسلمين وصارت تلك البلاد دار حرب كان النفير
على ما ظهر وجب فيهم على جميع الناس بحال دفعهم فرض عين على سلطاننا لان غيره من المسلمين لم يقدروا على
دفعهم فتعين في دفعهم سلطاننا ايده الله تعالى ولذلك وحيد الشروا ذا هجم الكفار على ثغر من الثغور
يصير فرض عين على من كان قريب منه ويقدرون على الجهاد واقفا على وراثهم فاذا بلغ الخبر اليهم يصير فرض عين
عليهم اذا احتيج اليهم ثم وثم الى ان يصير فرض عين على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

ولو ان سلطانا اذن لقوم ان يجعلوا ارضا من اراضي البلدة
حوانيت موقوفة على المسجد او امرهم ان يزيدوا في مسجدهم قالوا ان كانت
البلدة فتحت عنوة وذلك لا يضر بالمارة والناس ينفذ امر السلطان
فيها وان كانت البلدة فتحت صلحا لا ينفذ امر السلطان لان البلدة
اذا فتحت عنوة تصير ملكا للغانمين فيجوز امر السلطان فيها واذا فتحت
صلحا تبقى على ملك ملاكها فلا ينفذ امر السلطان فيها وفي الخانية كان الخصاف
عن مدللة رضي الله عنهم عليها وانكر ان بعض اراضيها عشرية وبعضها
خراجية فانها عشرية لان الامام اعطى في كل مدن شأن فاعلم ان في كتاب الوقف

قال شمس الائمة السرخسي اذا خاف الوقف ان يبطل حقه بقضاء القاضي في حق لكن
طريقان احدهما ما ذكرنا من حكم القاضي بلزوم ذلك ان الخصاف بعد الوقف
في التسليم الى المتولي يخاصم الى قاضي يرى لزوم الوقف ويطلب منه نقض لزوم
الوقف فاذا نقض نفذ قضاؤه لانه صادف اجتهادا في محل الاجتهاد ويكتب
بقضاء القاضي بلزوم الوقف في سجل على وجه يشهد الشهود على ذلك او يكتب ذلك
اخر صك الوقف وحكم الحاكم ان يذكر الوقف بعلى الوقف والتسليم انه ان ابطله
قاض او غيره فيرجع في الوقف تلك الارض باصلها ثم يسمي فيها صدقة لان الوقف
باع ان يتصرف ثم يتم على الفقراء والمساكين لان القاضي اذا ابطل الوقف بعد موت
الواقف عند خصمي الوارث لزوم البيع لا ينفع الوقف البتة وبالذكر الوقف
وكتب بعدم ذكر والشغل احرى بابطال العدم العلاقة والرحمة بما حكم التعليق
ما ان طلع انه ابطله قاض من القضاة يصير وصية بغير تنجيز هكذا ذكره
وهو الاصل فاعلم ان في كتاب الوقف

قوله ونحن نقول فيه بحث اه اقول حاصل كلام المنكرين
للنسخ في التفصي عن الكفران الشريعة المتقدمة كانت
موقتة الى وقت ورود المتاخرة واذا كانت المتقدمة موقتة
لا يكون الثانية مقتضية خلاف حكمها اذ لا يبقى لها حكم في زمان
ورود الثانية فحاصل النزاع راجع الى اعتبار انتفاء التوقيت
في الاولى في النسخ حتى يكون مطلقة يفهم منها التابيد و يتصور
اقتضاء الثانية خلاف حكمها وعدم اعتباره فيه وح يكون الآية
الكريمة حجة على من اعتبره لان الله تع لما دفع طعن الكفرة
ورد انكارهم نهي النبي عم عن بعض امور بعد ما امر به مع
اسنادهما الى نفسه تعالى علم ان ذلك الامر والنهي لم يكونا من النبي عم
جزافا بل كان من عند الله تع وان ذلك الامر كان موقتة والا لما
نهي عنه ثانيا وانه كان غير دال على التوقيت بل يفهم منه التابيد
والا لما انكروا النهي عنه بعده فقد ثبت ورود نص يقتضي حكما
مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار
على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ومحل النزاع هذا ولا شك
في منافاته لما يقضي به المخالف بان الشرائع المتقدمة
كانت موقتة لا مطلقة يفهم منه التابيد هذا فلا بحث فيه

ولا

ولا غبار بذلك البحث في دلالتها على اطلاق لفظ النسخ قوله وكيف
يتصور من المسلم وقد ورد به التنزيل يرد عليه ان اللازم
من التنزيل اطلاق المنسوخ على الاولى والناسخ على تع وانما لزوم اطلاق
الناسخ على الثانية واقتصار الآية بذلك ففي حيز المنع كما لا يخفى
ثم ان قوله بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام
لشرع محمد عليه السلام وايجابها الرجوع يقتضيان توقيت احكام
التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا
او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت ليس
بطائل لان عبارة الرجوع يابى عنه لان المفسر والمقرر لا يسمى مرجوعا
اليه ولان النظر الى البشارة لشرع سيد المرسلين وايجاب
الرجوع اليه يدل على ان يكون له شرع جديد بناء على ان الرسول
من له شرع وكتاب مستقل لا مفسر ولا مقرر لما قبله فانه
النبي عم على الايجاب بالرجوع الى المفسر لا يخلو عن ابناء نوع عجز
في الاسبق ولانه لا يمكن ان يكون شرع واحد مفسرا او مقررا
لشرعين متخالفين اذ لا شبهة في تخالفهما ولكونه مبدلا للبعض
دون البعض كناية للخطا الذي هو ثبوت النسخ في الجملة وبعد
التنزل والتي يكون [illegible] الصغرى اعني قوله الشريعة المقدمة موقتة

اليهم

بمنع صغرى دليلها وقول الشارح رحمه الله ونحن نقول له
جواب عن الكبرى اعني قوله اذا كان الاول موقتة لا يسمى آخر
ناسخا فالوجه ان يكتب على الصغرى لا على الكبرى تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف العلماء في ان الاصل في النصوص التعليل او عدمه
وقيل الاصل عدم التعليل الا بدليل وقيل الاصل التعليل
بكل وصف الا لمانع وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد
من دليل مميزه من بين الاوصاف لان بعض الاوصاف متعد و
بعضها قاصر فلو علل بكل وصف لزم التعدية وعدمها
وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله والمختار ان الاصل في النصوص
التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ولا بد
مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة وبيانه
على ما في الكشف والتحقيق والمنصور ونحوها انه لا بد قبل
دليل التمييز والشروع في التعليل لاقامة دليل يدل على ان
النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة وليس بمقتصر
حكمه على مورده بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج
من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله

بعد

بعد بوصف قام الدليل على كونه علة وهذا لان الاصل في
النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من حيث الظاهر
وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق فاحتمل
ان يكون هذا النص المعين من النصوص الغير المعللة
ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل لان الظاهر انما يصلح
حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يصير لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه
معلولا ولكن لم يصلح الالزام به على الغير بمنزلة استصحاب الحال
فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه احد
ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته
وهو حجة دافعة لا ملزمة ومثال ذلك ما قاله علماؤنا رحمهم الله
من ان حكم الربوا عن حرمة الفضل والنساء ثابت في الذهب
والفضة بقوله عم الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا وهذا النص معلل عندنا بالوزن والجنس فنريد ان
نعدي حكمه اي وجوب المماثلة الى سائر الموزونات كالحديد
مثلا وان الشافعي رحمه الله ينكر هذا التعليل ويمنع تعديه
وجوب المماثلة الى مثل الحديد فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل

النترد

فى النصوص التعليل بل لا بد من دليل على انه معلول فى الحال والدليل على كونه معللا هو ان النص تضمن وجوب التعيين باشتراط القبض بقوله عم يدا بيد كما تضمن المماثلة بقوله عم مثلا بمثل ووجوب التعيين من علامات الربوا كوجوب المماثلة اى من علامات الاحتراز عنه او مما يتحقق الربوا عند فوته قال عليه السلام انما الربوا فى النسيئة والدليل على ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ان وجوبه فى البدل الاخر فيما نحن فيه اى باب الصرف بعد وجوب تعيين احدهما عطلق البيع للاحتراز عن بيع الدين بالدين انما هو لطلب المساواة والتى ببيع البدلين للاحتراز عن شبهة الفضل الذى هو ربوا لان للنقد مزية على النسيئة كما ان وجوب المماثلة للاحتراز عن حقيقة الفضل والتعيين حكم متعد الى الفروع حتى شرط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام اختلف الجنس او اتحد لتحصيل التعيين كما شرطناه جميعا فى بدل الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا فيمن اشترى حنطة بشعير بغير عينه غير مقبوض فى المجلس انه بطل وان كان موصوفا لان ترك التعيين فى المجلس يفوت المساوات فاذا ثبت

التعدى فى التعيين وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعليل بعلة متعدية لان التعدى قد صح هنا ولم يكن الثمنية مانعة منه ثبت تعليله فيما نازعناه وهو تعدى وجوب المماثلة الى ساير الموزونات كالحديد ونحوه لان التعليل لتعدى وجوب المماثلة عين التعليل لتعدى وجوب حكم التعيين لانهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت منه واقوى لان الموجود فى ربوا النسيئة شبهة الربوا وفى ربوا الفضل حقيقته فكان كون هذا النص معللا فى ربوا النسيئة دليلا على كونه معللا فى ربوا الفضل هذا وقال فى التوضيح اعلم ان اشتراط هذا الشرط فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ورد عليه الشارح الفاضل بان دليل كون هذا النص معللا فى ربوا الفضل كونه معللا فى ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص اعنى قوله عم انما الربوا فى النسيئة او نهيه عم عن بيع الربوا والريبة المراد منها شبهة الربوا فدليل كون النص معللا قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهى بالآخرة الى نص او اجماع وليس فى كلامه ما

فالتعليل المتوقف عليه ان متوقف على تعليل آخر م

دليلا … ربوا النسيئة م

ما توهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم
ورود الاشكال اقول لا يخفى على المنصف ان منطوق كلامهم
المسطورة في اكثر الكتب المشهورة كما ذكرناه في بيان الشرط
المذكور ما فهمه المص من لزوم توقف كل تعليل على تعليل
آخر اذ لا شك في لزومه من وجوب اقامة الدليل قبل الشروع
في التعليل على كونه معللا في الحال غير مقتصر حكمه على مورده
بل متعديا الى غيره وان كان غير مرضي عنده ايضا ولذلك قال
بل لما قالوا ثم اجاب بان حمل مرادهم على خلاف ما هو المتبادر
من كلامهم وسيجيء تقريره بما لا مزيد عليه ان شاء الله ثم في اندفاع
الاعتراض المذكور بما حرره شارح التحرير من ان ينتهي دليل
التعليل بالاخرة الى نص او اجماع نظر اذ لا يخفى على المنصف ان
الكلام في النصوص التي لم ينص على عليتها ولم يفهم من نص آخر
معلوليتها بل ولم ينعقد على معلوليتها الاجماع بعد واريد ان
يعلل ويستخرج علته فهل يكفي فيه مجرد كونه الاصل في النصوص
التعليل ام لا بل يجب مع ذلك ان يعلم او لا دليل ان هذا النص
معلل في الجملة وظ انه لا يصح ان يكون دليله النص لانه خلاف
الفرض والاجماع لما ذكر ولانه ينتقل الكلام الى تعليل كل واحد

من اهل الاجماع انه هل هو مشروط بالشرط المذكور ام لا
وان لم يشترط فقد ثبت ان بعض التعليل لم يتوقف على الشرط
المذكور وان توقف فدليله لا بد ان يكون تعليلا آخر فيلزم التس
ايضا فلا يصح الجواب عنه بما قاله الشارح من الاستناد الى نص
او اجماع وعلى تقدير صحته ففي دلالة ما اورده دليلا على مراده
من قوله عم انما الربوا في النسيئة ومن نهيه عم من بيع الربوا
والريبة التي اريد بها شبهة الربوا كلام اما اولا ولان قوله عم
انما الربوا في النسيئة من باب القصر فمعناه انه مقصور على النسيئة
لا يتعدى الى غيره من الفضل او النقد ولا شك ان كون الربوا
مقصورا على النسيئة لا يصح على اطلاقه لان الربوا النسيئة يوجد
مع الربوا الفضل فيما ورد فيه العلة بتمامها وبخلاف الفضل
فيما لا يوجد فيه العلة اصلا وانما هو فيما يوجد فيه احد جزئي
العلة اعني الجنس والقدر بدون الاخر لانه يورث الشبهة
والشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة مع كونها ادون
منها لحل الفضل دون النساء وظ ان هذه الشبهة نشات
من انتفاء جزء العلة لا من مزية النقد على النسيئة ولا شك ان ذلك
انما يتصور بعد التعليل والعلم بالعلة وجزئها فلا يمكن ان يجعل

اوفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا

شرطاله واتانهيه عم عن بيع الربوا والريبة التي يراد بها
السمة فالظاهر ان المراد منها الشبهة الفصل الناشئة
من مزية النقد على النسية لجواز البيع بالاجل في الثمن والمثمن
له فيما عدا بيع الدين بالدين وبعض ان المراد منها ايضا
الشبهة الناشئة من اسقاط احد جزئي العلة مع وجود الآخر
وقد عرفت حالها هذا بل غاية ما يمكن الجواب عند المنصف
ما قاله المص من انه وان كان خلاف المتبادر من عبارتهم
لما شرط الحنفية في العلة التاثير ولم يكتفوا بالاخالة وهو ان
يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او
نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه امكن ان يحمل معنى الشرط
المذكور اعني وجوب الدليل على كون هذا النص معلولا
على وجوب ان يعلم اولا ان النص الذي نريد استخراج علته
بعض اوصاف قد اعتبر الشارع نوعه او جنسه في نوع هذا الحكم
او جنسه ح ثبت ان بعض اوصافه علة ولو بالقوة فيكون
دليلا على ان هذا النص معلول في الجملة فيكون معنى قولهم
انه لابد من اقامة دليل يدل على انه معلول في الحال ليس
مقتصر حكمه على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره انه لابد من ان

يعلم

يعلم اولا ان بعض اوصافه كذلك ح يعلم انه معلول في الحال
غير مقتصر على مورده لان اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم المستفاد من هذا النص او جنسه في قوة اعتبار نفس الوصف
في نفس حكمه وفي حيزه وعداده فكانه قد تعدى الى غيره لان يكون
حكمه معدا الى محل اخر وان لم بالفعل حتى يلزم ان يتوقف التعليل
الى تعليل اخر فيتسلسل هذا فلا غبار عليه سوى كونه خلاف المتبادر
من العبارة فلذلك يمكن ان يجاب بالذات ولا مجال لتوهم لزوم الدور وفيه
الا ان الشارح زاد مقدمة في تقديره وقال فكلما ثبت علية الوصف
ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة
وليس في كلام المص ما يدل على وجوه المقدمة الاولى ولا احتياج
في الجواب اليها فعدم التعرض اليها هو الصواب وهي منشأ سؤال
الدور الذي اورده الشارح على الجواب ثم ان قولهم وقد وجدنا
هذا الحكم اعني وجوب التعيين متعديا من النقدين الى غيره حتى
وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير ولم يجز بيع الحنطة
بعينها بشعير بغير عينه اجماعا يدل على ان حرمة النساء فيه
انما هو من شبهة الفضل التي نشأت من مزية النقد على النسية
فلو بيع حفنة من الحنطة بحفنتين من الشعير فالظ عدم جواز

ای الاستغناء بذکر ما ای
على ما ثبت التاثير ثبت العلية

النسبة لتحقق الشبهة المذكورة والذى يفهم من عبارة
الوقاية والهداية وغيرهما انها من الشبهة التى هى من انتفاء
جزء العلة مع وجود احدهما وتجويز بيع النسيئة ايضا لانتفاء
العلة بجزئيها مع ما بينهما من تدافع لا يخفى تأمل بالتعريف المراد ههنا

للمرحوم مولانا حسن سيدى
[illegible]

رسالة في تكفير الطائفة
الاردبيلية للشيخ احمد
البكرى

هذا خط المرحوم مولانا
سعد افندي المفتي في
زمانه تغمده الله بغفرانه
صاحب الحاشية على
تفسير القاضي
البيضاوي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه التوكل يا كريم

الحمد لله الذي بيده مقاليد الامور وبقدرته مفاتيح الخير والشر ومخرج اوليائه من الظلمات الى النور
ومورد اعدائه في دركات الغرور والصلوة والسلام على رسوله محمد النبي من آمن به عن التزكية ودعا الى التقى
الذين لا غرتهم الحيوة الدنيا ولا العدو الغرور ما تكررت الاعوام والشهور اما بعد فان مفتاح السعادة اليقظة
ومنبع الشقاوة الغفلة والغرور فلا نعمة اعظم من الايمان والمعرفة ولا نقمة ابلغ من الكفر والمعصية ولا داعي
الى الهدى سوى انشراح الصدر بنور البصيرة ولا باعث الى العصيان سوى العمى والجهالة فنظرت الى من
يتمسك بالكتاب والسنة ويدعي انه يغتر بالالفاظ المزخرفة الخالية عن معانيها ومن يدعي علم التوحيد والكشف
ومجاوزة المقامات والاحوال والوصول الى القرب والنجاة من حطام الدنيا واستتباع العلم والادب
من الامور الا بالاسامي والالفاظ لكنه يلفقها بالاستراق عن مطالعة الكتب وبالاستماع من الغير
ان استعمال هذه الالفاظ من غير غوص في حقائقها ونيل ما تحتها في العلم والعمل لا يغني من علم الاولين والآخرين
ومن ينظر الى الفقهاء والمفسرين والمحدثين من اصناف العلماء يعيش بالازدراء تفضلا عن العوام حتى ان الله
ترك فلاحه وبلازمه وكذا الى يكل دعيرهما فتلقف لتلك العبارات المزخرفة ومن يرددها كانه يتكلم عن
الوحي ويستحقر بذلك جميع العلماء والعباد فيقول في شأن العلماء انهم محجوبون بالمقال عن الحال ويشهر في العابد
بانهم اجراء متعبون ويدعي لنفسه هذا الفال المفضل المزور انه الواصل الى الحق وانه من المقربين وهو عند الله
من الفاجرين ومن عند الحمقى من الانبياء والمنافقين ومن زمرة الاشقياء المطرودين وعند ارباب البصائر
من السفهاء اي هالكين لانه لم يحكم علما ولم يهذب خلقا ولم يرتب عملا ولم يراقب قلبا سوى اتباع الهوى والاماني
النفسانية والنزعات الشيطانية وتلقف الهذيانات اليونانية وحفظها وفرقة اخرى من ضلال الفسقة
وقعت في الاباحة وطووا بساط الاحكام ورفضوا الفصل بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم ان الله تعالى
مستغن عن عملنا فلم التعب نفسه وبعضهم يقول قد كلف الناس ان يطهروا القلب عن الشهوات
وحب الدنيا وانما يشتغل بهذا من لم يجرب فاما نحن فقد جربنا ذلك وادركنا انه محال ولم يعلم الاحمق المسكين
ان الناس لم يكلفوا قلع الشهوة والغضب من اصلهما بل كلفنا دفعهما بحكم العقل والشرع وبعضهم

الاعمال بالجوارح لا قدر لها وانما النظر الى القلوب وقلوبنا والهة بحب الله تعالى واصلة الى معرفة الله وانما نخوض
في الدنيا بابداننا وقلوبنا عاكفة في الحضرة الربوبية فنحن مع الشهوات بالظواهر لا بالقلوب ويزعمون
انهم ترقوا عن رتبة العوام واستغنوا عن تهذيب النفس بالاعمال البدنية وان الشهوات لا تصدهم عن المنهج
القويم والسمت المستقيم لقوتهم ويتنالون في الاستغفار والترداد ويبعدون انفسهم عن البطلان والفساد
ويرفعون درجة انفسهم عن مراتب الانبياء اذ كانوا يبكون عن خطيئة واحدة ويستغفرون عليها سنين
كثيرة واصناف اهل الغرور واهل الاباحة من المتشبهين برسم الصوفية كثيرة لا تحصى وكل ذلك
مبني على خطرات ووساوس خدعهم الشيطان بها قبل احكام العلم لاشتغالهم بتلبيسات المرائين الذين
يتشبهون رياء وسمعة طلبا للرياسة وجمعا لحطام الدنيا وكان من جملة الشناعات الازمة لهذا الفال
المضلل ذري بذر الضلال في اقطار الارض ومن في حال حتى كان تاركا للصلوة مباحا
بحيث لا احتساب له في شيء من محظورات الدين حتى لا كان رسم سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم واتفاق كبار
الصحابة بين رضوان الله عليهم اجمعين وقضى الايمام اساس الاسلام والدين وذكرت
مذهبا زايغا غير المذاهب التي عليها احوال المؤمنين لا جرم خذله الله ودمره واهلكه في يد الملك الاعظم
والقيصر الافخم خير الملة والدين جليل بك الشرواني رحمه الله رحمة واسعة ثم بعد اهلاكه
الفال المذكور صار زمرته واتباعه فرقتين احديهما اعترف بانه نصوروا نفسه الخبيثة بصورة منتظم
آخر اجمع انه الاجلال كان هو على سفه مثل ما انغمس كما يعظم النصارى المسيح وانظروا الى ملاحده
ذواتها وابائه وفرقة اخرى اجتمعت على انه لكن عاد ورجع الى بدنه وكرر الى ابنته ويشتهي لا
يجد ولا يتزوج الا ان عشوا ابواله المسمى كبير وصنوا لا بفصل الخير من الشر بل البهيمة بالشمال وبالغوا في تعظيمه
مثل تعظيم النصارى واليهود في شأن عيسى وعزير عليهما السلام واساس كلا الفريقين على جرف هار
فانهار بهم في نار جهنم نعوذ بالله من حال الشنيع طووا بساط الاحكام ولم يفصلوا بين الحلال والحرام
حتى انتهى الامر الى ان لا يفتشون ازواجهم فيما بينهم ويزعمون ان الحجة الكامل في دائرة الشرع ودخلوا
ودحلنا في حدود عالم الكشف وفي هذا العالم لا حيث بل كلهم تركنا اسنة في هذا الامر

وتتفق اهل الواق القصور ظلمة والواكل حجاب والعبد المرتفض من رضي عنه وقلب تحجبا ويحتهم اللهو بالاكل ينبغي
ان يصاحب احد منا العلى ليلا يضل لانهم يحجبون ما حرمه على الشريعة ولا العباد ولانهم المتعشقون
البائنون في الظلمات النفسا واقعوا انهم هم الغوث ولا الفاسق لهم الى عبد الله وبانه بعضهم في ان
نزفة استهزاء زكريا عليه السلام فضحكوا وقالوا انظروا الى زكريا شال به علاما ولم يطلب النجا واشال هذه
من هزيانانهم ونوبتهم لانهم لا يخفى ولا اشفوع يسبغ للعلماء والفضلاء والمؤمنين الموفقين المتمسكين بالكتاب
والسنة والسالكين بالمنهج اعني ان يجتهدوا على قدر الوسع والامكان ان لا يدعوا الساسين ويزهدوهم
ويمنعوهم ويمنعوهم غاية الاذلال والقهر قال صلى الله عليه وسلم من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه امنا وايمانا
والنور الذي ذكر الله تعالى فهو وقال الله تعالى معكم لن يحيكم الصلوة وانتم الركوع من امنتم برسلي وعزرتموهم الاية
هو الرزق عن الرسول الشيخ في حيث عليه السلام ونعته بالرفع عن تلك السفهاء الشيطان الى لياليها كنهارها
الشرع باهلاك اعداء الدين واهانتهم وتوهينهم وردوا اغراضا انهم الفاسدة واسكتهم الكاملة وينبغي
للعلماء ان يستعينوا الولاة من الملوك والامراء وساير المؤمنين على قمع سطوتهم وتوفيق حقوقهم
عند عدم الصبر على الاستبداد باستيصالهم وتدميرهم لان هذه المجاهدة هي العظمى من جهاد اهل الحرب
لان هولاء الضلال المضلين اشد ضررا منهم لانهم يمكنوا ابين ظهر اهل الايمان في زوال عقائدهم ودينهم
الحسنة عن عدم الفرصة واذا انتهزوا فرصة ذهبوا الى اضلال ضعفاء المسلمين باراءة الباطل في صورة الحق
كانهم اخذوا ابعوا لا وهدموا اسس الاسلام بحججهم باطل التزوير واهل الحرب لا تشير لهم الاضلال بانهم في دار
الاسلام واخفاء احوالهم وكونهم الحق الى ان ظهر اهل عداوتهم ظاهرة ويكشف في يعلمهم ادري اهل الاسلام
انهم اعداء الله وكفار فلا يميلون اليهم اصلا وعداوة هؤلاء الزنادقة مخفية لا يظهرون عند اقوياء
المؤمنين بل يجرون على السنتهم الكلم الطيبة الحسنة ويزينون انفسهم كاهل صلحاء واتقياء فيتبعهم
ويعدون الناس لولا بانه شيخهم هو اعز شد الطاهر المكمل لا انا الى رضا الله رضاء ويتخطى عن
ثم اذا مال الضال اليهم واطمأن قلبه بانه اثرهم وكذلك اشربوا في قلبه الوهمية كما قال الله تعالى في شأن عجل
واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم الاية ويصلون في بعض الاذكار رياء وسمعة كما قال الله تعالى في المنافقين في عهد رسول الله

فادعهم واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا مذبذبين بين
ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فالملاحدة المذكورون اقوى واشد صنف
عداوة من الكفار كما قال الله تعالى في شان هؤلاء واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم
خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى يؤفكون ويعرف الحكم ومن الحكم العدو
يدل على انهم هم الكاملون في العداوة فان عداوة غيرهم بالنسبة اليهم كالعدم فالواجب على كل احد
من العلماء والصلحاء ان يجاهدهم حق الجهاد وكل صعب ذلول لنا لنيل الفوز والفلاح في العقبى
صدق في الاخرين وهذا الاولى ولشكل الطغاة في الناس كثيرة ولكن هؤلاء اكثرهم فسادا واكثرهم
والعالم الذي لا يعمل بعلمه يفسد الناس بفعله اكثر مما يصلح بقوله وقال قائل فساد كبير عالم متهتك
واكبر منه جاهل متنسك هما فتنة للعالمين عظيمة لمن بهما في دينه يتمسك وروى ان الله تعالى اوحى الى داود
عليه السلام ان لا تسأل عن عالم اسكره الدنيا فانهم قطاع طريق اوليائي وقيل العالم اذا
مال الى الحلال وقع العامة في الشبهات واذا وقع العالم في الشبهة وقع العامة في الحرام واذا وقع
العالم في الحرام كفر العوام لانهم اعتقدوا الحرام الحلال لانهم يحملون ان هذا لو كان حراما لما اكله العالم
فمثل العالم اذا ما غلط ذنبه لان السيئة التي صدرت عنه في حيوته لا تسقط عنه ما دام الناس يعملون
بها ولكن ان الحسنة انفقت لا تسقط ومع ذلك ويكتب ما قدموا واثارهم ان المقدم ما عمل في حيوته
والاثار هي التي يجري وتفضل اليه بعد موته من الحسنة والسيئة وقال ابن عباس رضي الله عنهما ويل للعالم من الاتباع
يزل زلة فيرجع عنها فيحمل الناس ويذهبون بها في الافاق ومثال العالم كالسفينة اذا غرقت غرق اهلها
وروى ان عالما من بني اسرائيل عمل بدعة ثم رجع وعمل بالاصلاح دهرا فاوحى الله الى نبي من انبيائهم
قل لفلان لو كان ذنبك بيني وبينك لغفرته ولكن كيف بمن اضللت من عبادي فادخلتهم النار وذكر
كما يعظم وزر العالم في السيئة كذلك يعظم اجره في الطاعة وقد روي في الحديث مسندا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال الفقهاء امناء الرسل ما لم يطلبوا الدنيا ولم يتبعوا السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم
وقال ابن ثابت مجاهدا على زكريا انس قرأت صحف الله تعالى ومن ذنبه سبع سنين ازال الله تعالى عنه

وآفة العلم الكبر قال النبي صلى الله عليه وسلم آفة العلم الخيلاء فلا يلبث العالم ان يتعزز بعز العلم ولكن اذا استشعر في
نفسه جمال العلم وكماله استعظم نفسه ويستحقر الناس وينظر اليهم كما ينظر الى البهائم ويستجهلهم ويتوقع
ان يبدؤوهم بالسلام فان بدأ احد منهم بالسلام او رد عليه ببشر او قام له او اجاب له دعوة رأى ذلك
صنيعة عنده ويدا عليه يلزمه شكرها واعتقد انه اكرمهم وفعل بهم ما لا يستحقون من مثله فانه ينبغي ان
يرقوا له ويخدموه شكرا له على صنيعه بل الغالب انهم يبرونه ولا يبرهم ويزورونه ولا يزورهم ويستخدم من خالطه
ويستسخرهم في حوائجه فان قصر فيه استنكره كانهم عبيده او اجراؤه وكأن تعليمه العلم صنيعة منه لديهم ومعروف
اليهم واستحقاق حق عليهم هذا فيما يتعلق بالدنيا واما فيما يتعلق بالآخرة فيتكبر عليهم بان يرى عند الله
اعلى وافضل منهم فيخاف عليهم اكثر مما يخاف على نفسه ويرجو لنفسه اكثر مما يرجو لهم ومن كان صفته هذا فانه يسمى جاهلا
اولى من ان يسمى عالما بل العلم الحقيقي هو الذي يعرف الانسان به نفسه وربه وخطر الخاتمة وحجة الله على
العلماء وعظم خطر العلم فيه وهذا العلم يزيد صاحبه خوفا وتواضعا وتخشعا ويقتضي ان يرى كل الناس
خيرا منه لعظم حجة الله تعالى عليه وتقصيره في القيام بشكر نعمة العلم ولهذا قال ابو الدرداء رضي الله عنه من ازداد
علما ازداد وجعا وهو كما قال فان قلت فما بال بعض الناس يزداد بالعلم كبرا وامنا فاعلم ان لذلك
سببين احدهما ان اشتغل بما يسمى علما وليس بعلم حقيقي لان العلم الحقيقي ما يعرف العبد به نفسه وربه وخطر
امره في لقاء الله والحجاب منه وهذا يورث الخشية والتواضع دون الكبر والامن قال الله تعالى انما
يخشى الله من عباده العلماء واما ما وراء ذلك كعلم الطب والحساب واللغة والنحو والشعر وفصل الخصومات
وطرق المجادلات فاذا تجرد الانسان لها حتى امتلأ بها امتلأ كبرا ونفاقا وهذه بان تسمى صناعات اولى من ان تسمى
علوما بل العلم هو معرفة العبودية والربوبية وطريق العبادات من التخلية والتحلية وهذا العلم يورث التواضع
غالبا السبب الثاني ان يخوض العبد في العلم وهو رديء النفس سيء الاخلاق فانه لم يشتغل بتهذيب نفسه
اولا ولم يزك قلبه بالمجاهدات في انواع العبادات والخلوات والجوع فلم يرتض نفسه فيبقى خبيث الجوهر فاذا
خاض في العلم اي علم كان صادف العلم من قلبه محلا خبيثا فلم يطب ثمره ولم يظهر في الخير اثره وقد ضرب وهب بن منبه
لهذا مثلا فقال العلم كالمطر ينزل من السماء حلوا صافيا فتشربه الاشجار بعروقها فتحوله على قدر طعومها فيزداد المر مرارة

والحلو حلاوة فكذلك العلم يزيد المتكبر تكبرا والمتواضع تواضعا لان من كانت همته الكبر وهو جاهل فاذا حفظ العلم
فاذا حصل العلم وجد ما يتكبر به فازداد تكبرا واذا كان الرجل خائفا مع جهله فاذا حصل العلم علم ان الحجة قد
تأكدت عليه فيزداد خوفا وذلا وتواضعا فالعلم من اعظم ما يتكبر به ولذلك قال الله تعالى لحبيبه صلى الله عليه وسلم واخفض
جناحك لمن اتبعك من المؤمنين فالعالم الذي يكون ضابطا للعلم وعلى الانصاف والتواضع فهذا عالم لا يكبر بالعلم
فان وجد ذلك فهو صديق زمانه فلا ينبغي ان يفارق بل يكون النظر اليه عبادة فضلا من الاستفادة من انفاسه
واحواله ولو عرفنا ذلك لسعينا اليه ولو باقصى الصين رجاء ان يرزقنا الله السلامة في الدارين ببركته وتسري
الينا سيرته وسجيته وانى يسمح آخر الزمان بمثلهم فهم اصحاب الاقبال وارباب الدول قد انقرضوا في القرن الاول
ومن يليهم بل يعز في زماننا عالم يختلج في نفسه الاسف والحزن على فوات هذه الخصلة وذلك ايضا اما معدوم
واما عزيز ولولا بشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم سيأتي على الناس زمان من تمسك بعشر ما انتم عليه نجا لكان جديرا ان
نقع في ورطة اليأس والقنوط العباد بالله نسأل الله ان يعاملنا بما هو اهله بفضله وكرمه الثاني العبادة
ليست بخالية من اسباب الكبر فليس يخلو عن رذيلة الا في الزهاد والعباد ويترشح منهم الكبر في الدين والدنيا
اما في الدنيا فيرون غيرهم بزيارتهم اولى منهم بزيارة غيرهم ويتوقعون ان يقوم الناس بقضاء حوائجهم
وتوقيرهم والتوسع لهم في المجالس وذكرهم بالورع والتقوى وتقديمهم على سائر الناس في الحظوظ الى جميع
ما ذكرنا في حق العلماء كأن عبادتهم منة على الخلق واما في الدين فهو ان يرى الناس هالكين ويرى نفسه ناجية
وهو الهالك تحقيقا مهما رأى ذلك قال عليه السلام اذا سمعتم الرجل يقول هلك الناس فهو اهلكهم وانما قال
هذا لان هذا القول يدل على انه مزدر بخلق الله مغتر بالله آمن من مكره غير خائف من سطوته
وغضبه وكيف لا يخاف ويكفيه ان يحقر اخاه المسلم وكم من الفرق بينه وبين من يحبه لله ويعظمه لعبادته ويرجو له ما لا يرجو
لنفسه فالخلق يدركون النجاة بتعظيمهم اياه لله فهم يتقربون الى الله بالدنو منه وهو يتمقت الى الله بالتنزه والتباعد عنهم
كأنه مترفع عن مجالستهم فما اجدرهم اذا احبوه لصلاحه ان ينقلهم الله الى درجته في العمل فما اجدره اذا ازدراهم
ان ينقله الله الى حد الاهمال كما روي ان رجلا من بني اسرائيل يقال له الخليع لكثرة فساده مر برجل يقال له
عابد بني اسرائيل وكان على رأس العابد غمامة تظله فقال الخليع في نفسه انا خليع بني اسرائيل وهذا عابد بني اسرائيل فلو جلست

اليه رجل للعابد يرحمني فيجلس في ظل العابد حتى يلتفت اليه ارسل وانا عابد هم كيف يجلس الي فانف وقال قم عني
فاوحى الله الى نبي من بني اسرائيل في ذلك الزمان مرهما فليستأنفا العمل فقد غفرت للخليع واحبطت عمل العابد
وفي رواية اخرى فتحولت الغمامة الى راس الخليع وبهذا يتبين لك ان الله انما يريد من العباد قلوبهم فالجاهل
والعاصي اذا تواضعا وذلا هيبة لله وخوفا منه فقد اطاع بقلبه فهو اطوع من العالم المتكبر والعابد
المعجب بالعلم والعبادة تمت الرسالة التي الفها المولى الرباني والعالم الصمداني مولانا احمد البركوي
جزاه الله عن جميع المسلمين خير الجزاء ويسر التلاقي دار البقاء وتمام الكتابة قد كان في ليالي الاول من عشر
شهر ذي القعدة سنة اثنين وستين وصلى الله على سيدنا اشرف الخلق محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

٢٩٨

رسالة في طائفة تكفير الطائفة
الاردبيلية للشيخ احمد المكري
هو رسالة في تكفير الطائفة المذكورة
ايضا لقاسم البجواني

بسم الله الرحمن الرحيم وعليك اتوكل يا كريم

الحمد لله الذي ذهب بنور من يستوقد من الكافرين للحرب نارا وحق عليه نصد من كان من المؤمنين شكورا صبارا ودمر عظاهر قدرته كل من كان عنيدا جبارا وصلى الله على محمد المبعوث الى العالمين اقطارا وعلى آله الذين كانوا بين الانام نجوما وازهارا واصحابه الذين جاهدوا المشركين ليلا ونهارا صلوة دائمة ما دامت الافلاك بقدرته دوارا فيا رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا واما بعد فلما اطلعنا على احوال الطائفة الخارجة عن الطريقة النبوية والقوانين الاسلامية الموسوم بقزل باش لعنهم الله عليهم اجمعين كتبنا في بيان احوالهم فصولا ثلثة الفصل الاول في بيان اعتقادهم الفصل الثاني في كيفية علمهم وسيرتهم الفصل الثالث في بيان لعنهم وطعنهم في القرآن والانبياء والصحابة والمجتهدين وفيه مسئلة الجهاد وما يتعلق بها من المسائل وغيره الفصل الاول في بيان اعتقادهم وهواهم يقولون باجمعهم عن الاعتقاد ان الاله المعبود بالحق الشاب المفسد القاصد ابطال دين الاسلام الساعي فيه بالجد والاهتمام حتى كان من عزمته مع ابناءه واشياعه ان يخربوا المكة شرفها الله تعالى وصانها ويحرقوا قبور اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحولوا القبلة الى اردبيل بل قصدوا الى ان يسيروا اقطار العالم واكنافها ويحاربوا ويقاتلوا مع سلاطينهم ليظهروا عليهم ويظهروا دينهم الباطل ويرفعوا ويقلعوا آثار دين الحق وقوانين الاسلام بالكلية وقرر والخبر عنهم على هذا وهو المدعو باسمعيل الملقب بشاه من بني الضال المضل المدعو بحيدر لعن الله على اعوانهم و

انصارهم

انصارهم ثم هولاء يتفرق فرقتين الاول منهم المتوحدون في شانه المشركون في الواقع يقولون على الاعتقاد الخالص ان هذا واحد في الالوهية لا شريك له فيها اصلا وهو المحيي والمميت والرازق والاله الملك يتصرف كيف يشاء ويريد لا مانع لمشيئته وارادته ولا راد لحكمه وهو المخرج جميع العالم من العدم الى الوجود بانواعها واشخاصها ولما سئل عنهم ان هذا الشخص الذي تدعون الوهيته تولد من امه في زماننا هذا فكيف يكون الها وكيف يكون الخالق الاشياء التي توجد قبله في ازمنة ماضية وهو غير موجود فيها اجابوا عنه بانه وجد فيها لكنه غير ظاهر فظهر في زماننا هذا الحكمة ومصلحة فاذا سئل عنهم ما الحكمة وما المصلحة في ظهوره هذا الزمان وعدم ظهوره في الازمنة الماضية اجابوا عنه بانه هو العالم بحكمته ومصلحته ولا نعرفها والتجاوا في الجواب الى المكابرة والعناد والمقاتلة بالسيوف حتى قتلوا بعض العلماء من المتفرعين من علماء الزمان لهذا السوال وبعض الموحدين في شانه من هذه الطايفة الغاوية يقولون ان الاله حقيقة علي بن ابي طالب يزعمون على طريقة التناسخ انه يتعلق في بعض الاحيان ببدن ويظهر فيه ثم يترك هذا البدن ويتعلق لبدن آخر ثم يقولون ان هذا الشخص الملقب بشاه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه حقيقة فظهر في هذا اللباس فهو الاله في هذا الزمان نعوذ بالله من هذه المقالات الباطلة الفرقة الثانية من هذه الطايفة المتمردة يزعمون ان الاله متعدد يدعون ان كل واحد من خلفائه اله ويقولون ان الاله على نوعين صغير وكبير والكبير واحد والصغير متعدد ويدعون ان عوامهم المتمردين والمشركين ومن يعتقد دينهم من ساير الخلق بين مستفيض ومستفيضة من الالهة الصغار وهي من الاله الكبر كما زعم عبدة الاصنام

كما زعم

واثبتوا الهة صغارا وكبارا واعتقدوا ان بينهم افادة واستفادة واظهروا
الشرك بالله اظهارا بل هذه الطائفة اشد منهم كفرا ونفاقا **الفصل الثانى**
فى بيان كيفية عقايدهم وسيرتهم واهوائهم لا يقيمون الصلوة وساير العبادات
ولكن يسجدون فى كل آن بين ايديهم ويذكرونه قاصدين لعبوديته ومعتقدين
لربوبيته ويزعمون ان اقامة الصلوة وساير العبادات من الفرايض
والنوافل لاجل الاتصال الى الرب ونحن واصلون الى ربنا ومستغرقون
فى مشاهدة جماله وجلاله فلا حاجة لنا الى العبادات والتكاليف الشاقة
وان اشتغلوا فى بعض الاوقات الى الصلوة واقاموها على خلاف الشرع
والسنة النبوية وقالوا يجب علينا ان لا نتبع آثار السفهاء السالفين
ونجد دينا غير دين هولاء الضالين نعوذ بالله من مقالة هذه الطائفة
الفسقة والفجرة فى شان الانبياء والمرسلين الواصلين بهداية الله تع
وارشاده الى الصدق وحق اليقين للاعتقاد والعبادات الكاملين
والمكملين وفى شان الائمة المهتدين والهادين الى طريق الحق والصواب
والحافظين دين الاسلام عن الخلل والاضطراب الساعين فى اعلاء
كلمة الله تع الى اقصى الغايات الراعين لنظم مصالح العباد بشرايط
العدل والانصاف ولم يتجاوزوا حدود الله وعملوا بما امروا
ونهوا وهذه الطائفة المفسدة يعتقدون ان الزنا مباح ومن
اعتقاداتهم يقولون ان الرجال عبيد والنساء اماء وهو مالك امائه
لعبيده فلا حاجة لنا الى عرف السفهاء الضالين نعوذ بالله من شرور
هذه الطائفة الباطلة ورأينا جماعة كثيرة من هذه الطائفة مرارا واصروا
على زعم الاباحة ويقولون احل لنا ربنا هذه الامور ويجب علينا اطاعته

اى الثاه

امره

امره وان هذه الطائفة يعتقدون ان قتل الناس الذين
لا يطيعون ولا يعتقدون لدينهم ثواب وغزاة لا سيما قتل
العلماء المتشرعين والزهاد المتقين فلذلك اختاروا الفرار
عن اوطانهم من جانب الى جانب ومن ناحية الى ناحية وتركوا
اموالهم واولادهم بين ايديهم خوفا من اعداء الدين القامعين
والقالعين دين الاسلام ورجاء من الله تعالى ان يبقيهم
على دينهم الاصل والشرع القويم ومن وقع فى ايديهم وخلط معهم
اضاع دينه او قتل فى ايديهم ويعتقدون ان شرب الخمر وساير
المسكرات وتناول المعاجين المزيلة للعقل مباح وحلال احل ربنا
لنا وامرنا به ووجب علينا امتثال امره وبالجملة هذه
الطائفة الخارجة عن حد الاسلام التزموا فى جميع قوانين
الاسلامية مخالفة دين الاسلام ليهدموه بالكلية واحدثوا
دينا آخر جديدا فلذلك افرطوا فى الامور المذكورة وفعلوا
ما فعلوا **الفصل الثالث** فى بيان طعن القرآن
والانبياء عليهم الصلوة والسلام وفى لعن الصحابة والخلفاء
الراشدين وفى طعن المجتهدين والمستنبطين الاحكام الشرعية
اما الطعن فى القرآن فهذه الطائفة الغاوية يقولون على وجه
الاعتقاد ان القرآن ليس كلام الله تعالى بل هم يقولون بعض
القرآن اساطير الاولين كما قال مشركو العرب فى حق كله او بعض
كسورة والضحى والم نشرح الى آخر القرآن من الملفقات الآخرين فهذه الطائفة
يطعنون الاولين والآخرين ولاجل هذا الاعتقاد يلعنون

المصاحف في التنور ويحرقونها والقاذورات ويلوثونها ويضعون تحت اقدامهم
ويتغوطون عليها ويكفّرون كل الائمة واما الطعن في الانبياء عليهم السلام
فهم يقولون ان الانبياء عليهم السلام كلهم كانوا كاذبين في اسناد الاحكام الى الله تعالى
بل كلهم آمرون وناهون من عند نفسه واثبت كل واحد الحكم من عنده واسند
الامر والنهي اليه ليعتقد الناس في حقهم ويتلقونهم بقبول قولهم بناء على اعتقادهم
الباطل شاه يعني ليس في الوجود الا غير الهنا ولا يا رالهنا ابانا بما نقل الينا
من التنبؤات الفين نعوذ بالله من طعنهم في حق الانبياء والمرسلين عليهم السلام
واما الطعن واللعن في حق الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فكثير من ان يحصى ويعد
وينسبون كل واحد من الاصحاب الى الرأي الضيق وفعلا شنيعا ليس من الادب ان يتلفظ
ويتكلم به ويفرطون اللعن عليهم صريحا ويحلفون الناس على لعنهم ومن ليس عليهم خلص
وتجاسر بسبابتهم ويقتلهم ومن لم يلعن عليهم ياخذونه بسياسة بليغة وياخذون
اموالهم ثم يقتلونهم واما اللعن في حق المجتهدين فهم يلعنون صريحا فيقولون
لعنت بر جهار مذهب مطلقا ثم يخصصون الائمة الاربعة كل واحد منهم بالتعرض على حدة
ليس من الادب الاشتغال به وما كتب في هذه الاوراق من اعتقادهم
الباطل واعمالهم الفاسدة ولعنهم وطعنهم فكثير منها اطلعت بالمشاهدة
منهم لاني مذ خالطتهم في عرض احوال الكتاب ووقفت على بعض من الثقات
بحيث لا يحوم حول شائبة كذب وتهمة وافتراء فهذه الطايفة المذكورة موصوفة
بالاوصاف المذكورة فمن كان بهذه الصفة يجب دفعهم اذا دعوه ثم من كان
يؤمن بالله واليوم الآخر يجب الا يعمى فرضية الجهاد كفاية لانه من جملة المؤمنين لقوله تعالى
وقاتلوا المشركين كافة فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض

منذ بعثني الله تعالى الى ان تقاتل آخر عصابة من امتي الدجال والمراد بما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فرضية بقاء الجهاد على سبيل الكفاية فاذا كان الكفرة غالبين في
ناحية من بلاد الاسلام بحيث يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم ولم يقدر اهلها
على دفع هذه الكفرة وجب على اهل بلد قريب من هذه الناحية ان يعاونوا ويمدوا
على اهل الناحية الاولى الاقرب فالاقرب بل لو نفر الظاهر بعد العدو على بلد وصار
النفير عاما والاستيلاء دفعهم الا بنفير الجميع صار الجهاد فرض عين يجب على جميع الناس
الدفع لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا اي اخرجوا الى الجهاد شبانا وشيوخا او
رجالا او ركبانا ومشاة اهلين او اغنياء وفقراء وبالجملة يجب الكفاية على الاكراه
ولم يقدر اهلها واهل الناحية القريبة على دفعهم يجب على جميع المسلمين كافة الجهاد والمقاتلة
معهم فان جاهدوا وقاتلوا معهم فقد سقط الفرض عنهم واثابهم والا اثموا جميعا ولا علم
ان ثواب الغزو والجهاد مذكورة في الكتب الشرعية والاحاديث النبوية مفصلا ومشروحا
ولا حاجة لنا الى تفصيله وحاصل ما ذكروه ان ثواب الجهاد فوق ثواب جميع الاعمال
وخاصة في بلاد دين صار اكثر اهلها كفارا باستيلاء الكفرة وتدينوا بدينهم وتركوا
دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فمن كان قادرا على دفع الكفرة ولم يباشر ولم يسع فيه يتوجه
الحجة عليه في دار الآخرة من خطاب الله تعالى بانك لم تفعل ولم تعاون المسلمين المقهورين
بايدي الكفرة مع انا خلقنا فيك القدرة على دفعهم فكيف يتخلص المحب عن خطاب الله تعالى عليه
في دار الآخرة واما من ليس له القدرة ان يزيل عن البلاد التي يظهر عليها الكفرة بغير
سبب من خلق ما ظهر فيه القدرة لازالة العدو ودفعهم ولعله يسر كل عسير بما
كتبنا في هذه الاوراق من احوال الطايفة المشهورة بغرابتهم الآن بذا منها العلم لا احتياج
الى التطويل لان فيما ذكرنا في هذه استغناء عنه

تمت الرسالة المشتملة على نبذة من احوال الطائفة الطاغية المردودة عليهم لعاين الله تعالى تزكي الفقير المولى الرباني
كوجك قاسم النخجواني تبع الله له منتهى الاماني وقد كان الاتمام على يد الاحقر الكبير سعود بن عيسى الجعفري في اواسط
شهر شعبان المنتظم لسلك شهور سنة ثلاث عشر وتسعمائة في البلدة الطيبة قسطنطينية حماها الله عن نكبات الزمان وبلايا الزمان

٢٠٢

رسالة في بيان احوال
الغلاة الاحمرية وعقايدهم
الباطلة

وذكر ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب ان وفروا الاظافر في ارض العدو فانها سلاح وهذا مندوب الى
المجاهد في دار الحرب وان كان قطع الاظافر من الفطرة لانه اذا سقط السلاح ودنى العدو منه ربما تمكن
من دفعه بالاظافر وهو نظير قص الشوارب فانه سنة ثم الغازي في دار الحرب مندوب الى ان يوفر شاربه
ليكون اهيب في عين العدو فيحصل به الارهاب وذكر في الجهاد مولانا خطيب زاده [illegible] هذا المذكور
في [illegible] باب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم • ان ربي على صراط مستقيم •
اللهم يا من افضت على ماهيات الممكن لمعات بداية الوجود
والبقا • واعنت المعدومات باخراجها عن العدم واعادتها بعد الفناء
فاتصفت بتفرد الايجاد في الاشيا • والاحوال كلها • ولا يجري في عرصة
ملك الوجود الا ما تشاء • نحمدك على ما اثبت بسلطان العقل السليم
مذاهب اهل العلم والاشاعرة اهل السنة ورثة الانبيا • وجعلت
قلوب عساكر المجاهدين والعلماء المجتهدين مطمئنة عن الفتن
والحزن بتقويتهم دين الاسلام وملة الحنفا • فغادوا سافرين غانمين
في مراحل اجراء الشريعة في الاطراف ثم عادوا فاتحين آمنين •
وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا • وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما •
ونصلي على خاتم الوحي حبيب الله ورسوله محمد المصطفى • الذي
نبه وصحح بان الايجاد من الحق سبحانه والكسب من العباد ان الله
يامر بالعدل والاحسان وعن كسب الفحشاء ينهى • وآله وصحبه
المتصفين بمكارم الاخلاق الاولياء • وخلفائه الكاملين في قوتي العلم
والعمل الحكماء • رضوان الله عليهم اجمعين • ورحم الله امته الوسط

وهم

وهم اكثر نفوس المسلمين عددا واشخاصا وبلادا واقواهم سلطانا •
واوضحهم برهانا • وهم الفئة الناجية اهل السنة والملة البيضا • رضوا
بقضاء الله سبحانه دون المقضي المنهي عنه • يثبتون هذه للسلة
تارة بالبرهان ويقولون آمنا به كل من عند ربنا • اللهم ثبتنا دايما
على الهدى • واحفظنا عن الميل الى مذهب الذين في قلوبهم زيغ
فزعموا انهم على الطريقة السمحة وطعنوا في مذهب اهل الحق •
وخالفوا لاولي النهى • واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا
على القوم الكافرين والملحدين والرفضة والمبتدعين في الاولى والاخرى •
اما بعد فانه لما استس مباني عقايد الاسلام بدلايل العقل و
اثبت قواعد احكام العمل بادلة النقل • فصار بنيان دين الاسلام
سقفا مشيدا مرفوعا • وكان كتاب الله القرآن العظيم وسنة
حبيبه صلى الله عليه وسلم لوحا مقدسا محفوظا • فمن دخله
بطريق علمه كان آمنا • ومن يدخل فيه بالحاد وريبة وبدعة
كان هالكا • افمن استس بنيانه على التقوى من اول يوم المباحثة
بعلمه وعمله خير • امن استس بنيانه على شفا جرف هار بالعناد

والبدعة وقد نهى الله سبحانه رسوله الخاتم فى كتابه ونزهه
عن المناسبه والملابسة معهم ان الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعا لست منهم فى شئ انما امرهم الى الله فويل للقاسية
قلوبهم والذين فى قلوبهم زيغ اتخذوا آلهتهم هواهم يحسبون
انهم على شئ بفرط العصبية والبدعة فطعنوا بالتقليد والشنايع
التى اخترعوها من عند انفسهم فى مذاهب اهل العلم ولاشاعة
اهل السنة نعوذ بالله من لفظتهم الشنعا ومن مقالتهم النكرا
كيف آذوا اهل الملة البيضا وهاجموا ارباب الحنيفية السمحاء انهم
لم يعلموا اوايل المسايل والبديهيات من اصول الاسلام فكيف
بالحقايق الكامنه والدقايق ومن بديهيات الاسلام انه لا يمكن
صرف ظاهر النصوص ما لم يصرفهم الصارف القاطع ومنها انه لا يجوز
التقليد فى ادلة عقايد الشرعية ومنها انه لا يمكن ان يضل اكثر نفوس
المسلمين عددا واشخاصا وبلادا فى زمن المحمدية صلى الله عليه وسلم
ومنها انه استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم حضرة الحق
سبحانه بنفسه وجعله خليفه فى امته وفوض امر دينه اليه تعالى

كماهو

كما هو مشرب القرآن العظيم من تفويض الامر كله اليه تعالى خصوصا
من حبيبه فى امر دينه وقد تكفل الله سبحانه هذه الطريقة الربانية
بجنس جبرائيل عليه السلام فى اواخر ملاقاته بالنبي صلى الله عليه
وسلم فى اواخر عمره وقد قال سبحانه انا نحن نزلنا الذكر وانا له
فلا اقل
لحافظون واتفقوا على ان الحفظ بمحافظة الله وتوفيقه فى عبايد
اكثر المسلمين اشخاصا وبلادا وهم اهل السنة والاشاعرة كل الجاهين
فى كل القرون والاعصار الى هذه هم وقلعهم الدجال الاعور الذي
شرطه الله ظهوره واهلك امه فى اواخر الزمان بيد المسلمين بعد فتح
البلاد والكفار كلها ان شاء الله القادر القهار فلا اعتبار بشيطنة
الاحمدية ان زعموا انهم اواخر الدجالين واتفق اهل العلم
وارباب البصيرة بانهم من الدجالين ولكن ابين فى قوله صلى الله
عليه وسلم يخرج فى اواخر الزمان دجالون كذابون وفى حديث
بمعناه انه صلى الله عليه وسلم عد المسيلمة الكذاب من الدجالين
وكان ظهور نفس الاسلام من شروط الساعة والنبي صلى الله عليه وسلم
من شروط الساعة نبي آخر الزمان اقتربت الساعة وانشق القمر

نمن كون الملاحدة الاحمدية من شروط الساعة لا تخفى على المسلمين
ابدا فكذا من شروط الساعة من الارتداد فهم المؤمنون الابرار
ولم يعلموا ان الله سبحانه فقد رضى عن الائمة المجتهدين والسلطان
والعساكر المجاهدين وسماهم فى الكتب السماوية خصوصا
فى القرآن العظيم قوما صالحين اى بالعقايد والاعمال واعظامهم
البلاد والاقطار كلها عند موعد الحكمة ومصالح المسلمين فى خدمة
دينه والجهاد كله فبهذه القرآين كلها فقد علم ان المخالف للاسلام
والسنة على شفا حفرة من النار بجهله او عناده او نفاقه ثم انه
لما ظهر الفتن فى سمة المشرق من الفئة الباغية وهن الغلاة الاحمدية
قد سلكوا طرق المنكرين للمبدأ والمعاد ورفضوا السنة الحنيفية
والاسلام على طريقة الدهرية والصابئة ومن جملة الكتب والرسائل
التى كتبها العلماء وشهدوا على كون الاحمدية وشيوخهم على محيى
ملة الاسلام رسالة العالم العامل والشيخ المكاشف الكامل
الحبر الحنيفي المسلم والفيلسوف السني المتكلم مولانا احمد
بن محمود البكر بحى رحمة الله عليه فانه قد تشكى عن الاحمدية

وابايهم

وآبائهم وصرح بانهم يريدون ان يقلعوا الاسلام جرا جرا
وصرح بان عداوتهم مع الاسلام والمسلمين اشد من العداوة
من كفار الحربى وبرهن هذا بالبرهان القاطع وتشكى بحيث لا يمكن
ان يجتمع بعض اوصافهم فى من ينتسب الى الاسلام اصلا وصرح
بما يلزمهم الكفر الصريح بمرات لا يحصى وعلى ذلك كله قد تدل قراين
افعالهم واقوالهم فان من يؤمن بالله وشان دين محمد صلى الله
عليه وسلم لا يفشو السب واللعن على الصحب والسلف الصالح ولا
يهدم قبر ابى حنيفة وابى يوسف والاحمد الحنبل اعلام العلم
والسنة كلهم فى تربة بغداد هدمها الاحمدية قبورهم هدمهم الله
بصورهم وقلوبهم وقبور آبائهم حتى ينقرضوا باسمهم ورسمهم
ان شاء الله القهار بيمن هيبة خلافة سلطان الروم وقهرهم
اعز الله نصره دايما والعجب العجاب الاحمدية مع كونهم فى نهاية
الانهماك تشددوا وانتسبوا احيانا الى عترة رسول الله صلى الله
عليه وسلم والايمة الاثنى عشر واتفق اهل العلم والتواريخ على
ان الامام الجعفر لم يختلف فقها واصولا مدونا متواترا والمؤلفون

فی نسبتهم منهم الامامية من الشيعة والرفضة فاختلج فی خواطر طلبة العلم
من اهل الحق تيسّر الاطلاع على نسخة من معتبراتهم ليتميز عند
اهل الحق ما هو الواقع عن مفترياتهم ولم يحصل الاطلاع حتى
وصلت الطلبة فی الاستدراج الى الاقصى فوقع ما وعد الله سبحانه
وكانت العاقبة للتقوى وكان ذلك بهمة سلطان الاسلام والمسلمين
امام الغزات والمجاهدين ليث ابن اسد ابن غضنفر الغضبان
والمتوكل على الله المستعان سلطان سليمشاه بهادرخان
سلطان الروم والعرب والعجم باجراء الشريعة والعلم والسيف
والبرهان ودفع اهل الشرك والبدعة والطغيان وهذا انموذج من فرايد
مدايحه وقد كتبت فی حاشية تفسير سورة الفتح كتابا بديباجة [المئة رسالة صح]
محامده لا زال مظفرا منصورا دايما نهب العساكر الغزات فی يوم
الفتح الكتب المفتريات وهی عندهم من المعتبرات فنظرت الى نسخة
منسوبة الى مولهم المسمى بالمطهر الحلى من الشيعة الامامية فانه عزر
ما ترك حيلة الا وقد جاء بها لستر الحق ومابرح اسند الشنايع الى الاشياء
بخلاف الصدق فجمعت الرسايل الشتى فی دفع مطاعنهم وبطلان

مذاهبهم

مذاهبهم وعرضت بعضها الى ابواب اركان الدولة القاهرة
المجاهدية حضرت خنداوندكار فی بلدة اماسية بعد فتح العجم
وعرضت هذه الرسالة بعد فتح العرب فی المراجعة الى دار الخلافة
القسطنطينية ببشارة ميمنة اقامة سلطان الغزات والمجاهدين
باركان دولته وعساكر نصرته ليعلم ان اسنى سلاطين الروم
واقامته على نصرة الاسلام دايما ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ثم ان المطهر الحلى قد جمع الرفض والاعتزال فی العقايد
وفروعا مخالفا للمذاهب الاربعة وقال هذا المجموع مذهب الامام
جعفر رضی الله عنه واولاده على خلاف الواقع كما ستطلع على بعض
تفاصيلها فانه ذكر وصرح باعلى صوته فی مواضع عديدة من كتابه
بان رؤساء السنية والاشاعرة اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا من الاخرة وطلبوا
العاجلة ورفضوا الاجلة والعامة تلك وهم على مقاصد
هواهم ثم قال فهل يجوز لمؤمن بالله واليوم الاخر
اتباع مذاهب الاشاعرة وقال امثال هذه الكلمات وبالغ فی زعماته

وكذا باته الآن معظم مطاعنه فى العقايد مسئلة ان لا لزوم
بين موجود وموجود من الممكنات والكل بخلقه وارادته تعالى
والمناسبات عادية وهذه المسئلة متفرعة على تفرد المبدأ الاول
بالايجاد ولذلك قال الاشاعرة الآن المطرى الحلى جعلها مطعنا
على حدة بناء على جهله بالاصل والفرع ومسئلة الحسن والقبح العقلى
نفيا ومسئلة الكلام النفسى اثباتا ومسئلة الصفات الموجودة
اثباتا ومسئلة جواز الرؤية عند الاشاعرة ومطاعنهم الواهية
وان كانت لا تحصى الآن هذه عمدتهم الكبرى ثم انه تيسر
للحقير مطالعة كتاب التهافت فى القسطنطينية العظمى المباركة
القاهرة للمولى الامام الفاضل الرومى حجة الاسلام فى عصره المشتهر
بابن خواجه شكر الله مساعيه فى تنقيحاته وتدقيقاته فى رفع الفلا سفة
وشكر الله مساعى مخترع التهافت الامام ابو حامد محمد الغزالى
ايضا فاورثنى مطالعة كتابه قدرة على رد المخالفين للاسلام
ولا الاشاعرة طال فاردت ان افتح فى رد الامامية ثانيا بناء على تمسك
الاحتياج بها ظاهرا وعرضت الرسالة فى هذه الدفعة الى ساحة السعادة
للوزارة

للوزارة وسعة السيادة الآصفية معدن الحكمة والعدالة
جرت المحاكمات بين العويصات السماوية بحسن اشاراته
واندفعت التشبهات الارضية من اصناف اهل الاهواء والنحل
بلطف افاداته تحيرت المعتزلة فى اثباته الكلام النفسى بتوقد
وجدانه القدسى واعترفت الامامية فى تفريعه على الاصل
فى المواد الاقيسى واتفقت الاشاعرة باستحقاقه فى الوزارة
الرقمية الاسلامية وطريق للفلاسفة المعاندين بشانه
الا تسليمه فى تحققه المبدأ والمعاش والمعاد بالاحكام البرهانية
لا زالت روضة العلم والحكمة ناضرة بمياه من سجال مكارمه
ودولة اهل السنة وطلبة العلم والملازمين باهرة باجتهاداته
فى ترغيب حضرة الخليفة المجاهد الى قمع اهل الكفر والالحادية
بمقدماته الله سبحانه يصلح له فى جميع الاحوال وختم له
بالخيرات فى المبدأ والمعاش والمآل فان اسمه السامى عين مسماه
النامى والداعى لدولته مخصوص به باختصاص الناعت
بالمنعوت كفاه عزا وشرفا موافقه اسمه ولخلافة بحضرة حبيب الله

صلى الله عليه وسلم ورحمة الله على آبائه الكرام واجداده المتشرعين ذوي الاحترام و المقصودات لا ينساني من آثار فكرهم الثاقب وانظارهم السابق ان شاء الله الرحمن فاقول في تنقيح رد الامامية وبالله التوفيق اما مسئلة خلق الافعال فان العقلاء باسرهم مع قطع النظر عن الاشاعرة والفقهاء والمتكلمين والحكماء فقد يجزمون بان امر الايجاد بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود امر في غاية العسر بالنسبة الى الانسان من الممكنات خصوصا مثلا فانا لا نعرف من الايجاد والتاثير الا مفهومه اللغوي وهو الاخراج من العدم وافاضة الوجود الى المعدوم ولا نعرف حقيقته النفس الامرية ونجزم بمعاونة مفهومه اللغوي ان من لم يعرف بكيفية مقارنة القدرة الى المقدور لا يقارن قدرته بذات ذلك الفاعل الغني العالم الى المقدور المصنع ذي الحكم او غير المصنع لان الكلام في الفاعل المختار مع الفرق الاسلامية والامامية اولا وبالذات في هذه الرسالة ويتم البرهان على الفلاسفة ايضا بردهم عن قولهم بالايجاب في المبدأ الاول جل وعلا واصل الايجاد وعدم امكانه

بمقدار

بمقدار علم البشر بالاسباب بديهي لا ينكره الا المعاند ونمنع الايجاد بمعنى الاخراج من العدم في مواد الممكن مطلقا اعم من العقلي والملك والجن والانس جميعا فان قلت يجوز ان يتفق المقارنة عند كل ارادة حادثة من العبد قلت الاتفاقيات لا يستمر ولا ينتظم على ان اتفاق مقارنة القدرة بالمقدور بلا علم بكيفية المقارنة لا نسلم امكانه ايضا فان قيل يجوز ان يصدر عند صدور القصد التام من العبد امر آخر وآخر على سبيل التوليد ولا نسلم لزوم تفصيل العلم في المقدورات على سبيل التوليد قلنا عليكم بيان امكانها فان المانع من التاثير بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود يمنع التاثيرات من الممكن مطلقا ولو كانوا عالمين بالاسباب في الجملة فان العلم بالاسباب شيء والاخراج من العدم الى الوجود امر آخر ولا يستلزم الاول الآخر ونمنع التاثيرات من الممكن بذلك المعنى في جواب الجمادات ايضا فكل ما هو في جواب الجمادات ان كان فيها تاثير بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود فليرجع الى المختار الواجب بالذات ويتم عادته في الجوار وان لم يكن في جواب الجمادات الاخراج من العدم

بل التركيبات والتحليلات والامور الاعتبارية وتبدلات الاوضاع
والاشكال كما هو الظاهر فلا اشكال فمن يجوز التأثير
في مادة من الممكنات ولو في العقول والملائكة فضلا عن الجمادات
فعليه بيان امكانه ومعقوليته فان كان المراد من التأثير
في التوليد ان العبد اذا قصد واراد بحصول المرادات ارادة
لا مانع معها تقتضي الطبيعة التأثير في المراد فلا يشترط العلم
في اقتضاء الطبع قلت فاذن اطلاق الفاعل المختار على البشر
يكون تجوزا والمعتزلة والامامية لا يرضون به على ان التأثير
بغير علم لا نسلم امكانه في اقتضاء الطبع ولا نسلم ان للطبايع
اقتضاء الى درجة التأثير والاخراج من العدم اصلا ودعوى
البداهة في جوار الجمادات لا تفيد لان المحسوس في جوار الجمادات
هو التبدلات والتغيرات وهو ليس بمحل النزاع ولا نسلم ارتباط
اقتضاء الطبع بالارادة عليكم بيان معقوليتها وامكانها فان مدعي
فرق الاسلامية ان لا يخرجوا من ظواهر النصوص ما لم يصرفهم
الصارف القاطع وهذا الاحتمال الذي ذكر في التوليد لم يورث

شبهه

شبهه فضلا عن الخروج من فحوى النصوص على انه قد جزمنا
بعدم امكانه من البشر يقينا والعجب ان بعض المعتزلة
والمطهر الحلي يدعي الضرورة في الاخراج من العدم والتأثير
من الجمادات والبشر بل لكل الممكنات وسماه بانه
من المحسوسات وقال والاشاعرة ينكرون المحسوسات
ولم يعلموا ان الايجاد والتأثير وايصال الفيض لا يقبل
الحس والمحسوس هو التبدلات والتغيرات وهي ليست
بمتنازع فيها والتوليد بحسب الطبع هو التشبث
باذيال الفلاسفة الطبيعيين والدهرية منهم واما الفلاسفة
المحققون في امر الايجاد ذهبوا الى ان المؤثر في الوجود
هو الاول جل وعلا والوسايط اسباب وشرايط
والمتبادر منه ان لا يصل الفيض الى الشيء فلان ما لم
يتعدد المتقدم وهؤلاء احوط في تعظيم المبدا جل وعلا
من المعتزلة والامامية في مسئلة الايجاد الا ان الاشاعرة
يقولون بان المناسبات في المراتب عادية ايضا كما لا مؤثر

فى الوجود الا الاول لا ارتباط على وجه اللزوم بين المتقدم
والمتأخرات فاعلية الصانع وذاته تعالى اتم واعلى مما
زعمته الفلاسفة والمتشبثون باذيالهم من المعتزله
والامامية ولا يتوقف تأثيره على الشرايط على وجه اللزوم
والا يلزم استكماله بالغير وهو محال فى حقه تعالى فاذا كان امر
الايجاد الى هذه الغاية فى الصعوبة فكيف ذهبت المعتزله والامامية
الى خلق الافعال من العباد وكيف يطعنون فى الاشاعرة
وقد نص الله سبحانه فى كتابه بحصر الايجاد بنفسه مرات
ولذلك اطلق المحققون بان المجوس اسعد حالا فى
امر الايجاد من الامامية والمعتزلة لان المجوس يثبتون
فاعلين والامامية والمعتزلة فواعل لا يحصى وبهذه
التحقيقات فى الايجاد ثبت انه لا لزوم بين موجود
وموجود من الممكنات بحسب طبايع الموجودات
والممكنات فاما المناسبات والملايمات والمنافرات
فودايع الصانع وحكمه ومصالح العباد وامثال ماذهبت اليه

الفلاسفة والمعتزلة والامامية من الاوهام والخيالات
الباطلة ليس الا من قصور قوتهم فى معرفتهم الصانع وقد
صح وثبت فى كتاب التهافت بقصورهم فى معرفة المبدا
والمعاد على وجه اوضح واتم مما فى ساير كتب الكلامية
بحيث لم يبق لهم شايبة وهم لهم فى مخالفتهم الاسلام و
الاشاعرة اصلا وتنقيح مسئلة الايجاد فى هذه الرسالة اتم واوضح
فان قلت الم يصرح فى كتاب التهافت بان طايفة من قدماء
الفلاسفة زعموا ان العلم ليس بشرط فى تاثير المبدا الاول
فى الاشياء فليكن فى افعال العباد كذلك قلت قد صرح فيه
وغيره من الكتب بان الفلاسفة الذين هم فى صدد التحصيل
والتعقل فى الجمله لم يلتفتوا الى قول ذلك البعض من القدماء
ولم يعدوهم من ذوى العقول بل هم جاسفهاء حمقاء والعجب
ان بعض الفلاسفة من المسلمين فقد تصوروا وتخيلوا
فى الايجاب والايجاد مغالطة عميقة فقالوا فان الاشراقيين
من الحكماء والصوفية الاشعرية السنية يثبتون فى كتبهم

الكشفية لمعان الانوار على وجه لا يمكن ضبطه وامساكه
من جانب المبادى و اللمعات على ذلك الوجه هو الفيض
الدايم فثبت الايجاب وفيه ان ايجاب لمعان الفيض لا ينافى
ارتباطه الى الماهيات و القوابل على وجه الاختيار والاراده
بمعنى ان شاء اراد الارتباط وان شاء ترك الارتباط فلا ايجاب في الافعال صح
ولا يحسن الايجاد والارتباط قطعا فان قلت اذا لزم الشنايع
على تقدير ربط الايجاد به تعالى على ما زعموا فيلزمهم
ارجاع الخلق فى افعال العباد اليهم قلت اما خلق العباد
افعالهم فوجه استحالته ظاهر كما مر واما الشنايع التى
زعموا ورودها فمدفوعة باد فى تامل على انه فقد ثبت
الكسب من العبد وان له دخلا فى الاتصاف بالافعال ويجئ
تفصيله فاما مسئلة الحسن والقبح قال فى التوضيح متن كتاب
التلويح اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن و القبح
يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع
ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان

والثالث

والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا و العقاب آجلا فالحسن والقبح
بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه فعند الاشاعرة لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع محصل هذه الجملة ان الحسن والقبح من جهة ملايمة
الطبع شيء ومن جهة ان الشرع اعتبره حسنا او قبيحا
امر آخر والعقل حاكم فى الاول دون الثانى فكم من شيء
ملايم للطبع جعله الشرع مذموما وكم من شيء مناف للطبع
جعله الشرع محمودا وهذا الكلام تحقيقى وقد اعترف به رئيس
المعتزلة النظام وغيره حيث قال فان كثيرا من الاحكام الشرعية
على خلاف مقتضى العقل كحرمة النظر الى وجه العجوز الحرة
وجوازه الى الجارية المشتهاة الامة وكوجوب الصوم فى آخر
يوم رمضان ووجوب الفطر فى اول يوم من شوال واعترف
به المطهر الحلى ايضا حيث انكر الامامية القياس الفقهى
لان كثيرا من الاحكام الشرعية على خلاف العقل فلا يمكن

القياس لنفرتهم وسيجئ جوابهم عن اشكالهم هذا فى اجوبة
مطاعنهم من جهة الفروع **ثم** فرّع صاحب التوضيح المذهب الثالث
للشيخ على المذهبين له واتباعه فى علم الكلام فى
مواضع اخرى احدهما انه لما كان الموجد للاشياء هو
الله فحسب بناء على امتناع الايجاد من الغير كما مر فاما
فالذي يستحسنه العقل فى الاشياء فهو ليس للاشياء
حقيقة بل لله سبحانه والذي يستقبحه العقل فايجاده
من الله وهو ليس بقبيح اصلا فجهة قباحته شرعي لا عقلي
اذ الموجد هو الله فجهة استقباحه الراجعة الى العبد
من الشرع بناء على تركه المامور به ومحصل ثانيهما ان الله
هو المالك المطلق بخلقه وايجاده الاشياء فلو عذب
عباده بالافعال الغير الاختيارية لا يقال انه تعالى ظالم
لا عقلا ولا شرعا الا انه سبحانه اختار الطريقين للابرار
والاشرار لسعة حلمه وكرمه فاختار فى الابرار ان لا يعذبهم
بغير اختيار فسهو ونسيان ووعد لاهل الايمان التجاوز

بادنى ملابسة الخيرات والشفاعات الى ان قال جل وعلا
ان الله لا يغفر ان يشرك به شيئا ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ووعد للكفار والاشرار العدل **فان قلت** فهل للاشعري
نفسه ان للعبد كسبا ومدخلا او هو يقول بالجبر المحض لكن
لا يقول بالظلم اذ الفاعل الحقيقي لا يسئل عما يفعل لانه فاعل
فى محض ملكه فلا يكون ظالما حتى يسئله عنه **قلت** التحقيق
ان هذا الكلام من الشيخ تسليمي يعنى ولو لم يكن للعبد مدخل
وكسب اصلا لا يسئل عما يفعل لانه فاعل فى محض ملكه والا
فكيف ينكر الاشعري بالكسب وقد نص الله سبحانه
ورسوله صلى الله عليه وسلم فى القرآن والحديث بالكسب
شايعا وعلى اثباته عند الاشعري نفسه مباحث التوضيح
والتلويح فى المقدمات الاربعة وعليه عنايات الافاضل
لان العقل لم يجزم الى يومنا هذا بان لا يمكن ولا يكون للعبد
مدخل اصلا حتى يذهب بالجبر المحض ويأول نصوص الكسب
بل يمكن اثبات الكسب على وجه لا يرد عليه اعتراض القاصرين

اصلا كما هو المسطور في الكتب والمواضع وفي هذه الرسالة
اوضح فان قيل المتبادر من مباحث كتاب التوضيح والتلويح
ان للعبد كسبا وللكسب تاثيرا في الاتصاف بالطاعة والمعصية
فما معنى الكسب وتاثيره قلت قد علمت انه امتنع الايجاد
من العبد لعدم علمه وقدرته بالاسباب كما مر بما لا مزيد عليه
وعلمت بان ماهية الانسان لازمة الملابسة والاختلاط
بما يناسبه من الاشياء والموجودات في اكله وشربه ونكاحه
ولباسه حتى يتيسر له تحصيل بقاء نفسه وبقاء نوعه ومعاشه
ومعاده ومايطلب منه فيهما فاذن لا طريق الا وان اودع
الله سبحانه في نفس الانسان ووهب له صفات وغرايز
وملكات لما هيئ له اصل وجوده ومنها القدرة والارادة
واتفق الجمهور على تغايرهما وان الصفات والغرايز قبل تعلقاتها
صفات موسعة في حد ذاتها لا اضطراب فيها بحيث
تتعلق القدرة بلا اختيار وارادة اصلا فالله سبحانه علم
العباد ونهيهم بالخيرات والمضرات وامرهم بان يعلموا الى

يظنوا

او يظنوا عند كل تناول بالمرجح الشرعي او العقلي وقال لهم
ان تقصدوا خيرا اخلق فيكم خيرا وان تقصدوا شرا
اخلق في ايديكم شرا فلما خالفوا في هذه الامور عوقبوا
وعوتبوا فلا معنى للاعتراض انه اذا لم يعلم بالمرجح او ظن
الشرعي مرجحا او اراد من غير تامل فلحوق ارادة العبد بايجاد
الله فيلزم الجبر لان اصل الارادة والعلم والقدرة صفات
موسعة خيرا محضا كلها وقبل الاقدام والتامل والقصد
علمه وامر طريق اللحوق فلا تجاهل بعد العلم والجهل ليس بعذر
بعده والكسب وان لم يكن له دخل في الايجاد بمعنى ان
العبد اخرج من العدم الا انه من جملة ما يتوقف عليه
الايجاد في العادة والعقل فبهذا الاعتبار يستند كل ما اوجده
الله في عقيبه اليه شرعا وعقلا ولغة اما اللغة فلان اللغة
قد وضعت لما يصدر عن ايدي الانسان على اي وجه لمح
مناسبة صدر عنه ظاهرا اسماء مثل فعله وتركه وتناوله
الى غير ذلك من الالفاظ واما العقل فلان الشيء يجوز اسناده

الى كل ما يتوقف عليه عقلا والكسب مما يتوقف عليه
الايجاد فى نفس الامر عقلا فى ترتيب عالم الانسان لكان فيقال
بهذا الاعتبار فعله الانسان عقلا واما الشرع فلانه قال لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت **اما مسئلة الصفات وتعددها**
فى القدم فالاشاعرة يدعون الضرورة بان وحدة الذات
مع تعدد الصفات الكاملة لانقصان فيها فلا اعتبار الى تكثير
الفلاسفه والمعتزلة والامامية فى الكلمات التى لاطايل تحتها
وتحقيق ارباب التهافت فى دليل هذه المسئله من جانب
الفلاسفة على ما استقصاه الفاضل الرومى ان الوحدة الصرف
الذاتى ينافى الكثرة ولو بالصفات النفس الامرية الموجودة
على حدات والصفات الاعتبارية جايزة **اقول وبالله**
التوفيق اريد رد الفلاسفة فى هذه الدعوى على وجه
لا يحتاج الى تفصيل ارباب التهافت وان كان جوابهم بالتفصيل
حقا ايضا فاقول فلا يخلو من ان تثبت الفلاسفة والمعتزله
والامامية فى المبدء الاول ذاتا وحيوة وشعورا وعلما

باي وجه اراد ها من الامور النفس الامرية اولا يثبتون فان لم يثبتوا
احد هذه الامور الواجبة الاخذ والكون فى ذات المصدر
الاول الذى هو فوق الموجودات فعدم التزامهم احد هذه
الامور فيه تعالى مناف لبديهة العقول ان المبدأ القديم الموجود
لا يكون فيه احد هذه الامور فى نفس الامر وان التزموا وتثبتوا
كل هذه الامور فيجوز حينئذ اثبات الصفات الثمانية كلها
اعم من ان تقول الفلاسفة الذات يفعل شان العلم والحيوة
او تقول المعتزله العلم والحيوة احوال فليفعل الذات شان الارادة
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وليكن حال آخر شانه
الكلام النفسى ايضا ولا مجال عن الخروج على هذا التقدير
بالحيلة التى تمسك بها الفلاسفة والمعتزله من الوحدة الصرف
وتعدد القدما اصلا **واما مسئله الرؤية** فان العقل قد ميز
بين ما علمه وما لم يعلم وحكم بان قدرة الحق لا طريق للعقل
فى حصرها ولا يمكن له ذلك لان الممكن لا يحيط بكنه القديم
ذاتا وصفاتا فما ضلالة الفلاسفة والامامية والمعتزله

يقولون ويعترفون بعدم التناه ذات واجب الوجود القديم
ثم يقولون ويتوغلون بتخمين حصر قدرته وارادته وفي هذا
ايضا تناقض فاحش بل يجوز ان يكون لله سبحانه
طرق في الرؤية سوى ما نعلمه و نشاهده في الخارج ،
ان الانبياء النفوس القوية القدسية فقد اخبروا بوقوعها
و قد نص القرآن العظيم بذلك وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة اسند النظر الى الوجه ليعلم ان له تعالى طريقا
في الرؤية سوى ما نشاهده في الاعيان و الاعراض
و اما فروع الامامية فلا حاجة الى سماع مزخرفات كلماتهم
فلو كانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر لما ذهبوا الى تضليل
اكثر العشر المبشرة بالجنة والرضوان ولو كانوا في داير دين الاسلام
لما اقدموا بتضليل اكثر نفوس المسلمين اشخاصا و بلادا في الاصول
و الفروع ولما تجاسروا الى مرجوحية المذاهب الاربعة السنية
وهم اكثر المسلمين عددا واشخاصا وبلادا فمن مبالغتهم في هذا الامر
لم نا من بديانة اشار هؤلاء الشيعة والامامية اصلا فكيف بالاحقية

الملتبسون

الملتبسين بالحليه والحيله فان مبالغة الامامية بالاعتزال
والرفض و مخالفتهم في الفروع فقد وصلت هذه الحالة الى درجة فيهم
الطعن في الدين فلما ان الامة اجمعت على ان من طعن في دين
محمد صلى الله عليه وسلم يجب قتله واستيصاله فكذا من طعن
لاكثر نفوس المسلمين فهو طعن بان لم يبق ديانة العقايد والاعمال
في دين الاسلام و اكثر المسلمين وهم الاشاعرة و المذاهب الاربعة
فهذا طعن للاسلام من وجه قوي يقتل ويستاصل القايل به شرعا
وعقلا قال سبحانه فان نكثوا ايمانهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا
ايمة الكفر انهم لا ايمان لهم نزلت في شان المنافقين
وصرح في كتاب الملل و النحل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
شبه كل واحدة من القدرية و الرفضة فقال القدرية مجوس
امتي وجه المناسبة ظاهر والرافضة نصاريها والجبرية يهود امتي
وصرح صاحب كتاب الملل و النحل بان كل واحدة من هذه الطوايف نشات
من رجل منافق على تلك الهيئة من مقالاتهم من زمن النبي والصحابة
فالامامية اشد كفرا ونفاقا لجمعهم بين الشجرتين الخبيثتين

من الاعتزال وهو القدر والرفض فكيف نامن بديانة الامامية
مع جمعهم الخبائث فى العقايد والمرجوح الفاحش والباطل
فى الفروع وطعنوا فى اهل الدين كلهم فلعل يهوديا او نصرانيا
منافقا او فلسفيا دهريا الف كتابا فى الطعن فى الدين ضمنا
واسند الى العترة ظاهرا تلبيسا فلا احد من الفرق الاسلامية
على جمعية الامامية من المخالفة والبون البعيد من السنة والجماعة
فيجب دفعهم اشد مما فى دفع غيرهم خصوصا اذا انتسبوا اليهم صح
الاحمرية الدهرية فان قيل اليست المسئلة انه لا يكفر اهل القبلة قلت ظاهر
تحقق القول بعد المحاكمة على ان المراد عدم التكفير بحسب التخليد فى النار امتهن اهل القبلة
فاما بحسب الامر بالمعروف فى الدنيا وبحسب لزوم الاحتياط فى جوانب الاسلام ذ الامام
فاتفقوا على اجراء السيف واصابة كثرة الثواب فى زجرهم ومنعهم
فاما عدم الجزم بالخلود فبناء على احتمال كون كفرياتهم لوازم لا التزامات البين
وبناء على ان الشرع يجوز ان يفرق بين اللزوم والالتزام فى حكم
الخلود فى النار والجواب الآخر فانتم الامامية قد اسندتم
الاعتزال والرفض الى العترة مع انه لا اعتزال ولا رفض فى الامام

الباقر والصادق بقرينة العقل والشرع لان الاعتزال والرفض
مرجوحان عقلا وشرعا والامامان فى غاية العلم والزهد
والكشف وثبت فى الكتب التواريخ المعتبرة ان العترة
على الاشعرية والسنية معنى وان الامام الجعفر افتى
فى اوايل النزاع بانه لا جبر ولا قدر فلا نقبل اسناد الاعتزال
الى العترة من الامامية اصلا فاذا ظهر الاسناد على خلاف
الواقع فى الاصول فكذا لا اعتبار ولا اعتماد الى اسناد فروعهم
اليهم ايضا على ان مسائل اصولهم وفروعهم اما باطل او مرجوح
بحسب مباحثة العقل والشرع فكيف نقبله ونترك من يد
الاسلام جوازهم عليه ولا يترك خليفة الله فى الارض
سلطان الروم ان شاء الله الرحمن ديار الامامية والرفضة
الا امرهم بالمعروف وينهيهم عن كفرياتهم بالقهر والقمع حتى
يتخلص اهل السنة فى ديار العجم وغيرها عن مكايدهم بالكلية
والله غالب على امره وصرح فى كتاب الملل والنحل بان الامام
الجعفر تبرا من حماقات الشيعة والرفضة ولم يقدر على منعهم

بالكليه فى حال حياته وانّ الشيعة تفرّقوا بعده الى كفرّيات
صريحه وزخرفات شنيعة مثل ظهور البارى عزّ وعلا فى الائمّة
ومثل البدا والرّجوع فى الائمّة ثمّ الامامية الفوا الكتب بالرّفض
والاعتزال واسندوها اليهم فكيف يترك بالعمل بالكتب التّى تداولتها
ايدى الشّياطين وتسبّبت تلك الكتب بظهور كلّ شيطان مريد
وخروج كلّ ملحد عنيد باستظهار تلك الكتب حتّى وصل الامر
بافتاء الملاحده ان يهدموا قبور الائمّة والعلماء الابرار
وشيوخ الاسلام فصدق ما شهد عليهم المولى محمّد
البكريجى بانّ الجنيديّة والاحمريّة قصدوا ان يهدموا
الاسلام بجا بجا وصدق الله ورسوله فيما قال
سبحانه وكان حقّا على الله نصر المؤمنين وقال صلّى الله
عليه وسلم لا يزال طايفة من امتّى يقاتلون فى سبيل الله
غالبين الى يوم القيامة والحمد لله على مجاهدات
سلطان الاسلام والمسلمين سلطان الرّوم فى قلع
الرّفضه والنّصارى كلّهم على التامّل والتّدريج

وقلع

وقلع الاحمريّة بالكليّه والله على ما نقول وكيل فان قلت
فلم لم يقلع سلاطين السنيّه والعلماء الاشاعره مكايد
الاماميّة فى ديار العجم مع انّ اكثر ديار العجم وسلاطينهم
وعلماءهم سنيّه اقول فانّ هذه القصّه وتفصيلها بمقدار
ما احاط به علم الحقير لا يطيق بهذه الرّساله اللّهم واعف
عنّا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم
الكافرين والمبتدعين والرّفضه والملحدين فى الاولى
والاخرى والحمد لله اوّلا وآخرا على الابتداء والاتمام

٢١٨

رسالة فتاوى العلماء
في الطائفة النصيرية

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على محمد

اما بعد فهذه نسخة حضرت من الفتوحات الساحلية في سنة خمس
عشرة وسبعمائة وعليها خطوط اكابر العلما واعيان الايمة
ايدهم الله تعالى وجهزت طي مطالعة ملك الامرا الى الابواب
السلطانية ايدها الله تعالى ونصرها وصورة السوال
ما قول السادة العلما ايمة الدين رضي الله عنهم اجمعين
في النصيرية الذين يعتقدون الاهية علي بن ابي طالب رضي الله عنه
وان الالاهية لا تزال تظهر في شخص بعد شخص كما ظهرت في علي وفي شمعون
وفي يوسف وغيرهم ويقولون ان محمدا هو الحجاب على علي كما كان

عيسى

عيسى حجابا على شمعون وموسى حجابا على يوشع ويعقوب
حجابا على يوسف وهكذا عندهم في كل زمان تظهر فيه
الالاهية فيقولون هي الان ظاهرة في بعض شيوخهم ويعتقدون
حل الخمر وغيرها من المحرمات ولا يعتقدون وجوب الصلوة الخمس
ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت العتيق ويتاولون الصلوات
الخمس خمسة اسما ويوالون اصحابها ويجعلون ايام رمضان اسم [ثلاثين رجلا ولياليه اسم]
ثلاثين امراة وهكذا يقولون في ساير الشريعة المطهرة من
جنس ما تقوله القرامطة الاسماعيلية وينكرون قيام الناس من
قبورهم وغير ذلك مما جات به الرسل صلوات الله عليهم اجمعين

من أمر المعاد واليوم الآخر ويقولون بتناسخ أرواح الآدميين
وانتقالها في أبدان البهائم وغيرها فهل هؤلاء كفار أم لا وهل
هم من جنس اليهود والنصارى الذي تحل أكل ذبائحهم ونكاح
نسائهم أم لا أم هم شر منهم وهل يجوز أن يستخدم هؤلاء في
ثغور المسلمين على هذا الدين أم يجب إلزامهم بشرائع الإسلام من
إقامة الصلوات الخمس وغيرها من الفرائض وإعلان الأذان وغيره من
شعائر الإسلام وتحريم ما حرم الله ورسوله وإذا كان لهم شيوخ
تخاطبهم بمثل هذا الاعتقاد فهل يجب منع شيوخهم من ذلك
أم لا ومن لم يتب منهم هل يجوز قتله أم لا وهل يجب على ولاة أمور المسلمين

حصون المسلمين وجندهم أم لا وهل يجوز إدرار أرزاقهم بخ

ردعهم

ردعهم عن ذلك أم لا أفتونا مأجورين تم السؤال المذكور
وأما الأجوبة فسنوردها مرتبة بأسماء أربابها فأقول وبالله التوفيق
خط الشيخ تقي الدين بن تيمية رضي الله عنه الحمد لله رب العالمين
كفر هؤلاء مما اتفق عليه المسلمون بل من شك في كفر مثل هؤلاء فهو
كافر وليس هؤلاء بمنزلة أهل الكتاب الذين يباح طعامهم ونساؤهم
ولا يقرون بالجزية وإن أقر المشركون بالجزية فإن هؤلاء مرتدون
أو زنادقة والمرتد لا يقر بالجزية باتفاق الأئمة والزنديق شر
من المرتد إذا عرفت زندقته فإذا استتاب فإن تاب وإلا قتل
والزنديق عند أكثر الفقهاء يقتل بلا استتابة ولا يجوز استخدام هؤلاء

في شيء من امور المسلمين لا في الحصون ولا في الجند ولا الاعوان ولا
غير ذلك ولا يجوز اقرارهم في ديار المسلمين بجزية ولا غير جزية
بل الواجب اما قتلهم واما استتابتهم فاذا قدر انه تقبل توبتهم
فلا بد من الزامهم بفرايض الاسلام كالصلوة الخمس وصيام رمضان
وغير ذلك فلا يجوز ان يمكن احد من شيوخ الخطاب ان يخاطبهم
بل الاولى في شيوخ الخطاب قتلهم فانه اذا قتل نفر قليل لاصلاح
امة كثيرة كان هذا من اعظم المصالح ولا ريب ان شيوخهم من اعظم
الزنادقة وان اظهر الاسلام ولو قتل منهم بعضهم كان زجرا لامثالهم
يضلون الناس واقل ما يجب منعهم من الاضلال اذا اقيمت عندهم

شرايع

شرايع الاسلام من المساجد والاذان والصلوة والايمة
يقرؤونهم القرآن ويعلمونهم شرايع الاسلام كان هذا من
احسن الطرق في اصلاحهم ولا يجوز لولاة الامور اضاعة
ما امر الله ورسوله والله اعلم كتبه احمد بن تيميه

صورة خط القاضي شمس الدين كذلك يقول محمد بن العز الحنفي
صورة خط الشيخ برهان كذلك يقول ابرهيم بن عبد الحق الحنفي
صورة خط الشيخ شهاب الدين بن عبد الحق
وصورة خط الشيخ كمال الدين ابن الزملكاني الشافعي الله يهدي للحق
المذكورون كفار باجماع المسلمين ولا التفات الى عدهم من

الفرق الإسلامية ولا يدخلون فيما ينقل عن الشافعي رضي الله عنه
من قوله ولا اكفر احدا من اهل القبلة فبعض ما ذكر يخرج الشخص
عن ان يكون من اهل القبلة وهم شر من اليهود والنصارى
ولا يحل ذبائحهم ولا مناكحتهم ولا يجوز اقرارهم في بلاد
الاسلام لا بجزية ولا بغيرها فضلا عن استخدامهم في حصون
المسلمين وثغورهم وجندهم ومن قدر عليه منهم يقتل
ان لم يتب ومن كان منهم ممتنعا بقوة او شوكة او حصن
حورب الا ان يقدر عليه فيعامل بذلك او يدخل في دين الاسلام
ويجب الزام من كان منهم في قرى المسلمين بشرائع الإسلام

والانتهاء عن المحرمات بعد الايمان بما يجب الايمان به وشيوخهم
الذين يخاطبونهم بذلك ويلقونه لهم شر منهم ويجب قتلهم
ان لم يتوبوا ويجب منعهم من مخاطبتهم والدخول معهم في ذلك
وشبهه ويجب على ولاة امور الاسلام منع ذلك وازالته في
بلاد المسلمين فهو من اكبر الجهاد المامور به والله أعلم كتبه محمد بن علي
الشافعي صورة خط الشيخ جلال الدين القزويني الخطيب
بالجامع الاموي كذلك يقول محمد بن عبد الرحمن الشافعي
صورة خط الشيخ جمال الدين ابن الشريشي الشافعي وما توفيقي
الا بالله الذين يعتقدون هذا الاعتقاد كفار من أقبح طوائف

الكفار ولا يحل مناكحتهم ولا اكل ذبائحهم اذ هم ليسوا من أهل
الكتاب ولا يجوز ان يستخدموا في حصون المسلمين وجندهم
بل لا يجوز اقرارهم على هذا الاعتقاد ويجب استتابتهم
والزامهم بشرايع الإسلام فإن تابوا والا قتلوا وشيوخهم
الذين يلقنون اليهم هذا الكفر شر منهم والله اعلم كتبه احمد بن [illegible]
الشافعي صورة خط الشيخ برهان الدين ابن الشيخ تاج الدين
الفزاري الشافعي حسبنا الله وكفى هم كفار والحالة هذه
وليسوا من اليهود ولا من النصارى واذا ثبت عليهم ما ذكر فلا يجوز
اقرارهم على ذلك في حصون المسلمين ولا في غيرهم بل من تاب منهم

بشرطه قبل توبته والا قتل والله أعلم كتبه ابرهيم بن عبد الرحمن [illegible]
صورة خط الشيخ صدر الدين ابن سليمن بن عبد الحكم المالكي
حسبي الله ونعم الوكيل المعتقدون لما ذكر كفار بغير خلاف
بين المسلمين وليسوا من اليهود ولا من النصارى بل هم شر
منهم ولا يجوز استخدامهم ولا اقرارهم في حصون المسلمين
ولا غيرها من القرى ويجب الزامهم بشرايع الإسلام وحكم
شيوخهم فيما ذكر من ذلك حكمهم من لم يتب من جميعهم الإسلام
وجب قتله ويجب على ولاة أمور المسلمين ايدهم الله تعالى
زجر المذكورين وردعهم عما ذكروا والزامهم بشرايع الاسلام ومن علم

حال المذكورين ممن له يد من الولاة ولم ينكر عليهم ولم يلزمهم
بمتابعة الحق مع قدرته فهو شريكهم في ذلك والله أعلم

كتبه سليمان بن عبد الحكم المالكي صورة خط
قاضي القضاة نجم الدين ابن صصري الشافعي
جوابي ما اجاب به الأئمة نفع الله تعالى
بهم المسلمين تمت فتيا النصيرية
وبالله تعالى التوفيق والحمد لله وحده
وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه وسلم

الحمد لله

اقول وبالله التوفيق

قد اطلعت على اجوبة هولاء العلما واساطين
الفقها في السوال عن الطائفة النصيرية والفرقة
الملحدة الخبيثة الطوية فرايتهم اصابوا المحز فيما
اجابوا وباحوا بالحق الصريح فاطابوا فشكر الله
لهم امرهم وقدموا على ما عملوا فاجزل شكرهم مع ان
المذكور هو امرهم القديم وهم اليوم اشد ضلالا
فعليهم شآبيب العذاب الاليم ولا ينبغي لعالم
ولا لورع ذي دين متين ولا لحاكم من حكام المسلمين
ان يرتاب فيما افتى به هولاء الجماعة ولا يقبل من
اصر وابقاهم بلا توبة شفاعة فانهم كفرة خارجون
عن الطاعة فعليهم لعنة الله الى قيام الساعة
فنحن لا نشك في نفاقهم بل ولا نرتاب في ايمانهم
فعليهم غضب الله وعلى اعوانهم والله تعالى اعلم بحقيقة الحال
وعنده تحقيق كل حال وكتبه محمد الشيخ داود الانصاري

الحمد لله

صورة ما أجاب به الفقير إلى الله تعالى أبو بكر محمد بن محمد بن عبد الله بن أبي بكر
ابن أبي بكر البلاطنسي نفع الله به من لفظه مفتتحا جوابه بقوله
الحمد لله وما توفيقي إلا بالله ما أفتى به الأئمة الأعلام مشايخ الإسلام
نفع الله تعالى بهم وأعاد من بركتهم من تكفير الطائفة الملحدة النصيرية
المارقين من الشريعة المطهرة المحمدية مروق السهم من الرمية وأنهم شر من اليهود
والنصارى وأن ذبائحهم واستخدامهم في حصون المسلمين وجندهم وإقرارهم
في قرى دار الإسلام لا يحل ولا يجوز وأن قتلهم وقتل مشايخهم متحتم إن لم يتوبوا
لأنهم إما مرتدون أو زنادقة والمرتد والزنديق لا يقران بجزية إلى آخر
ما اشتملت عليه أجوبة موالينا السادة القادة علماء الملة الإسلامية الذابين
عن الشريعة المحمدية القائمين بأداء ما افترض الله تعالى وأخذ عليهم من الميثاق
أن يبينوا للناس الحق ولا يكتمونه المناصحين لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين
وعامتهم الحارسين عقائد المسلمين عن شبهات المضلين وتمويهات المبطلين كله واضح جلي
متفق عليه بين علماء المذاهب الأربعة لأهل السنة والجماعة المتقدمين منهم والمتأخرين
لا يشكون في شيء منه ولا يرتابون كما هو مصرح به ومقررة شواهده وأدلته
النقلية والعقلية في كتبهم المصنفة في أصول الدين وقد أناط الله تعالى حراسة

الملة الإسلامية والشريعة المطهرة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة
والسلام بطائفتين العلماء والملوك فأما العلماء فإنهم مكلفون بحفظها
ونقلها والتمييز بين حقها وباطلها حسنها وقبيحها فاسدها وصحيحها وخاصها
وعامها ومجملها ومبينها بالقلم واللسان وأما الملوك فهم المطالبون
بتنفيذ ذلك والإلزام به بالحسام والسنان وبسط الزواجر الحاسمة
لمواد المفاسد القاطعة لدابر الزائغين والملحدين وغياهب ظلمات
الجهل والضلال قد تقشعت ولله الحمد عن المملكة الطرابلسية بكافلها الآن
وأسنى زعيم طلعته وحسن سيرته حاضرها وباديها قاصيها ودانيها
وبعث الله همته العلية ونفسه الزكية ووفقه حين علم منه صدق النية
وصلاح الطوية للبحث والتحرير بقوة العزم والتشمير عن عقائد
طوائف النصيرية حتى أحاط علما بجليها وخفيها وما انطوت عليه ضمائرهم
من الإلحاد وفساد الاعتقاد بما شاع وفلح من بين أقوالها وأفعالها
القاضية عليها بانحلالها وضلالها وأنها قد باينت سائر فرق
المسلمين وانسلت منهم انسلال الشعرة من العجين وصار الآن هو المخاطب
والمطالب بإمضاء ما أوجبته الشريعة المطهرة فيهم من الأحكام امتثالا
لما أفتى به مشايخ الإسلام وأجمع عليه علماء المذاهب الأربعة وأرشد والله

اجمالاً وتفصيلاً واوضحوا ادلته منقولاً ومعقولاً واوجبوا على
ولاة امور المسلمين انتهاجه سبيلاً ومثله لا يدل على صواب سلوك
الطريق المفضي به ارشد الله تعالى الى اصلاح هذه الطايفة بعد فسادها
وارشادها بعد ضلالها وتقويمها بعد اعوجاجها واستقامتها
بعد انحرافها اما بفيئتها الى الاسلام والقيام بما شرعه الله تعالى
من الاحكام واوجبه على ساير الانام من الصلاة والزكاة والصيام
والحج الى بيت الله الحرام والايمان بجميع ما جات به الشريعة المطهرة من البعث
والحساب والجنة والنار هذا مع الزامهم ببناء المساجد في قراهم واعلانهم
فيها بشعاير الاسلام من الاذان واقامة الجمعة والجماعات وان يجعل بينهم
في كل قرية رجل من اهل السنة عالم يقرأ بعض العبادات وفيها وشرايطها وما
يصححها ويفسدها وكل ذلك سهل وهين لا يشق ولا يعسر على من وفقه الله تعالى
ونصبه لحراسة الدين من ولاة المسلمين والانفاذ لما انصل الله تعالى حكمه وولي عليه كتابه المبين
من الامر بقتال المشركين والتاسي برسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم سيد الاولين
والآخرين وحبيب رب العالمين والاقتداء بالخلفاء الراشدين بعده والايمة الهادين المهديين
رضي الله عنهم اجمعين فان همهم لم تزل مصروفة الى الجلاد والجهاد في طوايف
الالحاد حتى فتحوا البلاد وطهروا الارض من الشرك والفساد وذلك

الناس

الناس في دين الله افواجاً لـ ــــــ رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه لان يهدي الله بك رجلاً واحداً
خير لك من حمر النعم ثم ان اصلاح هولاء الملاحدة وحسم مواد فسادهم
وقطع دابر عنادهم انما يحصل بشيئين متى حملا
مفيد متين لعلاجهم وتعديل مزاجهم انجحا اصابة الغرض وشفا
المرض ويبعد ان يحصل الشفا بغير هذا الدوا فان دام داؤهم ولم
يندفع بلاؤهم ولا دلت القراين على انتظامهم في سلك المومنين الا شعر
حالهم على الاصرار والتمسك بشعار المنافقين فيتحتم حينيذ قتلهم
وتطهير الارض منهم عملاً بما افتى به هولاء الايمة وانعقد عليه اجماع
الامة نسأل الله البر الرحيم ان يجزل الاجر والثواب العظيم
لمن ارشد او سعى او اعان على قمع هذه الطايفة الملحدة ومحوا آثارها
واطفا نارها فان كفرها وشرها وضررها قد عم البلاد والعباد
فالى الله المشتكى وبه المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هو حسبنا ونعم الوكيل والله سبحانه وتعالى هو الموفق وهو اعلم بالصواب

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

اجمالا وتفصيلا واوضحوا ادلته منقولا ومعقولا واوجبوا على
ولاة امور المسلمين انتهاجه سبيلا ومثله لا يدل على صواب سلوك
الطريق المفضي به ارشاد الله تعالى الى اصلاح هذه الطايفة بعد فسادها
وارشادها بعد ضلالها وتقويمها بعد اعوجاجها واستقامتها
بعد انحراف مزاجها اما بفيئتها الى الاسلام والقيام بما شرعه الله تعالى
من الاحكام واوجبه على ساير الانام من الصلاة والزكاة والصيام
والحج الى بيت الله الحرام والايمان بجميع ما جاءت به الشريعة المطهرة من البعث
والحساب والجنة والنار هذا مع الزامهم ببناء المساجد في قراهم واعلانهم
فيها بشعاير الاسلام من الاذان واقامة الجمعة والجماعات وان يجعل بينهم
في كل قرية رجل من اهل السنة عالم يقرئهم العبادات وسننها وشرايطها وما
يصححها ويفسدها وكل ذلك سهل وهين لا يشق ولا يعسر على من وفقه الله تعالى
ونصبه لحراسة الدين من ولاة المسلمين والانفاذ لما نص الله تعالى عليه في كتابه المبين
من الامر بقتال المشركين والتاسي برسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم سيما اولي
الامر وجنسه من العلم والاقتداء بالخلفاء الراشدين من بعده والايمة الهادين المهديين
رضي الله عنهم اجمعين فان همتهم لم تزل مصروفة الى الجلاد والجهاد في طوايف
الالحاد حتى فتحوا البلاد وطهروا الارض من الشرك والفساد ودخل

الناس

الناس في دين الله افواجا لـ رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه لان يهدي الله بك رجلا واحدا
خير لك من حمر النعم ثم ان اصلاح هولاء الملاحدة وحسم مواد فسادهم
وقطع دابر عنادهم انما يحصل بشيئين شي حولا
فقد سبق لعلاجهم وتعديل مزاجهم انجحا اصابة الغرض وشفا
المرض ويتعذر ان يحصل الشفا بغير هذا الدوا فان دام داؤهم ولم
يندفع بلاؤهم ولا دلت القراين على انتظامهم في سلك المؤمنين لاشعار
حالهم على الاصرار والتمسك بشعار المنافقين فيتحتم حينيذ قتلهم
وتطهير الارض منهم عملا بما افتى به هولاء الايمة وانعقد عليه اجماع
الامة نسال الله البر الرحيم ان يجزل الاجر والثواب العظيم
لمن ارشد او سعى او اعان على قمع هذه الطايفة الملحدة ومحو اثارها
واطفا نارها فان كفرها وشرها وضررها قد عم البلاد والعباد
فالى الله المشتكى وبه المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هو حسبنا ونعم الوكيل والله سبحانه وتعالى هو الموفق وهو اعلم بالصواب

والحمد لله وحده وصلى الله على [illegible] وآله وصحبه وسلم

الحمد لله الهادي الى الصواب

وقفت على اجوبة هولا الايمة المتقنين الحافظين لشريعة سيد المرسلين عن زيغ
الملحدين والمتمردين فجزاهم اعظم جزا رب العالمين فلقد اتقنوا ونصحوا
واجابوا بالصواب واوضحوا ولا اشك في ان اعتقاد هولا المسول عنهم
اشد كفرا من الكافرين واضل من كفر اليهود والنصارى والملحدين
ولا يحل استعمالهم في امر من امور المسلمين قبل توبتهم واظهارهم شعاير
الدين واعزاز هذا الدين القويم ويجب استيصالهم اجمعين ويجب على
المومنين وان لم يفعلوا ذلك باهلاك من ضل منهم عن الطريق المستقيم
وولي الامر ذلك وله في ذلك الاجر العظيم والله تعالى ولي التوفيق
عفى الله عنهم وعن المسلمين اجمعين امين

كتبه احمد بن ابرهيم الشافعي

الحمد لله ناصر من نصره وذاكر من ذكره وشاكر من شكره وقامع من جحده وكفره والصلاة والسلام
على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله الذي ختم به النبوة والرسالة ومحى بنور شريعته البدع والجهل
واشاد به الحق وعمره ونسخ ما كان من الملل التي لغفه بملته الحنيفيه وعلى جميع الاعراق والمنادي
الظهوره صلى الله وسلم عليه وعلى اله واصحابه البوره صلاة تدفع عنا وعن المسلمين بوس العذاب وضرره
اما بعد فقد وقفت على هذه الفتاوي المرقومه والاجوبة المحررة المسطرة المرسومه فرايت
اهلها جزاهم الله عن المسلمين خيرا اصابوا حق الاصابه وبذل كل منهم جهده فيما كتبه واجابه
والتمس مني تكثير سوادهم بالموافقه وكتب جواب كاجوبتهم في الحكم والمطابقة فاستخرت الله تعالى
ممتثلا امره وامر رسوله واثبت هذه الاحرف مع اعترافي بالجهل الكثير من معقول الشرع
ومنقوله فاقول وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما هذه الطائفة المارقة
والعصابة الزنادقه فيجب على من مكنه الله تعالى في ارضه وخوله نعمته ان يشد عليهم باسه وسطوته
ويعمل فيهم عزمه وهمته وحوله وقوته ويجلب عليهم خيله ورجله ويبذل في تدميرهم واهلاكهم
بعضه وكله فانه مسول عنهم وعن جميع ما انعم به عليه ومطالب بشكر ما اسداه الله تعالى
من الخيرات اليه ومن ذلك نعمة الملك والسلطان ونفوذ الكلمة وعلو الرتبة وعظيم الشان
وما منح ذلك ليأكل ويشرب ولا ليلهو ويطرب وانما اعطي ذلك ليعرف سيده ومولاه
ويشكره على ما خوله واعطاه وينصر دينه ويعلي كلمته العليه ويهدم ما انهدم من اركان الشريعة
المحمدية ويشيد قواعد الملة الحنيفيه ويخمد نائرة مثل هذه الفرقة الشقية الخبيثة الطائفة الاباحية

التي قتل واحد من غلاتها وخبيث من دعاتها افضل من قتل الف كافر واراحة البلاد والعباد منه
بازاحته من هذا الوجود الى العدم افضل من اجلاء وازاحة الف فاجر كما نقل عن حجة الاسلام
الغزالي قدس الله سره في بعض كتبه الاصوليه فيمن زعم ان بينه وبين الله حالة اسقطت عنه الصلاة
واحلت له الخمر واكل مال السلطان كما زعمه بعض الصوفيه قال الغزالي فلا شك في وجوب قتله
وقتل مثله افضل من قتل مائة كافر انتهى قلت هذا قوله فيمن يعتقد ان الله حق موصوف
بالربوبيه والالهية والمعبوديه وان محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله ولكنه ادعى هذه
الحالة في حق نفسه خاصة فكيف لا يقال مثل ذلك فيمن نفى الالهية عن الله تعالى واثبتها
لعبد من عبيده مقر له بانه خالقه ورازقه وسيده ومعبوده وربه ومولاه مستسلم
لامره منقاد لحكمه قائم بوظائف الخدمة له بحسب طاقته وجهده لا جرم فيما بلغنا
عن امير المومنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه لما بلغه الخبر عن اسلاف هولا الخبثا
وقراة هولا الزنادقة اللعنا المقتات انهم نسبوا اليه ما ليس له من الالوهية والربوبيه
دعاهم الى التوبة والانابه وحضهم على الرجوع الى الطاعة والاستجابه فابوا الا التمرد
والاصرار والعتو والاستكبار فلم يكتف بتطهير الارض منهم بالسيف بل حرقهم
بالنار فقال بعضهم وهو في تلك الحال مصرا على الكفر والضلال ما ازددت فيك الا
انت الاله حقا فانه لا يعذب بالنار الا الاله الجبار هذا معنى ما وصلنا عنهم
حسبما نقله ابن السمعاني في كتاب الانساب وكذلك نقله التقي الحصني في اواخر
كتابه قمع النفوس فلما بلغ ابن العباس ما اتفق لهولا الخبثا الارجاس لم ينكر قتلهم
وانما انكر احراقهم بالنار وقال لو كنت انا لقتلتهم وما احرقتهم او كما قال
وانما انكر التعذيب بالنار لقوله صلى الله عليه وسلم لا تعذبوا بعذاب الله ولعل
عليا رضي الله عنه لم يبلغه هذا الخبر او بلغه وتاوله وهو اعرف بالكتاب والسنة
من ابن عباس رضي الله عنهما وافضل وادرى بحقائق الشرع واكمل وبالجمله
فتعين الاقتدا برابع الخلفا الراشدين واراحة البلاد والعباد من هولا الزنادقة
المارقين اللهم الا ان تظهر على صفحات وجوههم اثار انوار التوبة النصوح ويغدو كل منهم
في ارض الانقياد لدين الله تعالى مخلصا ويروح ويخالف في طاعة مولاه هواه ونفسه الجموح
ويجتهد في عقايد الدين بمعرفة ما يجب لفاطر السموات والارض من الصفات السنية والنعوت
العليه والاسما الجليلة الحسنى وتحقيق اضدادها المستحيلة على الله الموقع اعتقادها
في الداهية الكبرى وتعلم ما يجوز في حقه تعالى مما تكلم عليه هداة الملة الاسلاميه

[illegible]

٤٢٣

ولبعضهم:

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون

جنون منك ان تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين

وكل ما ذكرناه معروف معلوم في المذاهب الاسلامية الاربعة المدونة التي لا يجوز مخالفتها بوجه
من الوجوه اصلا ولا بد مع ذلك من اقام الصلاه وايتا الزكاه وصيام رمضان وحج البيت
الحرام عند استطاعة السبيل وتحليل الحلال وتحريم الحرام هذا على القول الاصح وهو
القول لقبول توبة الزنديق فقد ذكر الشيخ العالم العلامه الزاهد العابد الورع البحر الفهامه
زكريا ابو يحيي النووي من علمائنا الشافعية في كتابه شرح مسلم حيث تكلم على قوله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قال رحمه الله تعالى ما نصه اختلف اصحابنا في قبول
توبة الزنديق وهو الذي ينكر الشرع جملة فذكروا فيه خمسة اوجه لاصحابنا اصحها والاصوب
منها قبولها مطلقا للاحاديث الصحيحة المطلقه والثاني لا تقبل ويتحتم قتله لكنه ان
صدق في توبته نفعه ذلك في الدار الاخرة فكان من اهل الجنة والثالث ان تاب مرة واحدة
قبلت توبته فان تكرر ذلك منه لم تقبل والرابع ان اسلم ابتدا من غير طلب قبل منه وان
كان تحت السيف فلا والخامس ان كان داعيا الى الضلال لم تقبل منه والا قبل منه والله اعلم
انتهى كلامه بحروفه فاذا تقرر هذا فعلى ولي الامر اصلحه الله تعالى امعان النظر في هذا الامر
واعمال الفكر فان ظهرت له مخايل الانقياد من اهل العناد الى سبيل الرشاد
وطريق السداد قبل ذلك واقام الحد لذلك وان ظهر له منهم الاستنكاف والاستكبار
والابا عن قبول الحق والاصرار اعمل فيهم الحسام واراح منهم الانام وله بذلك
الثواب الاوفر والحظ الاكبر قال الله جل ثناؤه وتقدست اسماؤه يا ايها الذين
امنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم وقال تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون وقال سبحانه وتعالى
وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا والايات
في هذا المعنى كثيرة وكذلك الاخبار والله الموفق من شا بمحض فضله حسن ذلك
وكتبه بيده الفانية الفقير الى رحمة ربه الغني المنان علي بن عطيه بن حسن
بن محمد الملقب بعلوان الهيتي اصلا الحموي مولدا ومنشا الشافعي مذهبا المهدي طريقة
حامدا لله تعالى مصليا مسلما على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه ورضي الله عن التابعين
وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
كتب في رابع عشر ربيع الثاني